نفسیاتی اصول

سلسلۂ مطبوعات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نفسیاتی اصول

تصنیف

جیمس وارڈ ایس سی۔ ڈی (کنٹب)

آنریری ایل ایل۔ ڈی (اڈنبرا) آنریری ڈی۔ ایس سی (آکسن)

ترجمۂ

مولوی معتضد ولی الرحمن صاحب ایم۔ اے

مددگار پروفیسر نفسیات کلیہ جامعۂ عثمانیہ

حیدرآباد دکن

سنہ ۱۳۵۰ھ م سنہ ۱۳۴۰ف م سنہ ۱۹۳۱ء

مطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

یہ کتاب کیمبرج یونیورسٹی پریس کے ایجنٹس میکملن اینڈ کمپنی کی
اجازت سے جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کرکے
طبع و شائع کی گئی ہے

فہرست مضامین نفسیاتی اصول

دیباچہ مُصنف

اس کتاب میں چند نمایاں نقائص ہیں، جو اُن حالات کا نتیجہ ہیں، جن میں اس کی تالیف ہوئی۔ مصنف ہذا کو امید ہے کہ ان حالات کا مختصر تذکرہ ناگوار خاطر قارئین نہ ہوگا۔

آج سے چالیس سال قبل یعنی ۱۸۸۰ء میں اس کتاب کی داغ بیل پڑی۔ یہ وہ زمانہ ہے، جب میں نے نفسیات پر درس دینا شروع کیا ہے۔ ان درسوں میں سے بعض کے ملخصات خانگی طور پر طبع کرا کے ایک "ماڈل سائنسز کلب"[1] میں مباحثہ کے لئے تقسیم کئے گئے، یہی وہ کلب تھا، جو بعض اور کیمبرج کی کتابوں کا مولد تھا۔ ان ملخصات میں سے دو، جو ۱۸۸۰ء میں لکھے گئے تھے، بغیر نظر ثانی کے Journal of specalutive Philosophy بابت ۱۸۸۲ء میں طبع ہوئے۔ ان میں سے ایک تو کتاب ہذا کا باب دوم ہے، اور دوسرا موسوم بہ "اشیا اور ان کا تعامل"[2] کتاب ہذا کے ابواب چہارم تا ہفتم میں متفرق جگہ پھیلا ہوا ہے۔ ۱۸۸۳ء میں ایک اور ملخص "زمان و مکان" پر لکھا گیا۔ اس کو پروفیسر جی کروم رابرٹسن[3] مرحوم مدیر رسالہ مائنڈ نے بہت مشکل اور انقلاب انگیز کہہ کر نامنظور کیا۔ لیکن بعد میں اس نے اس کو منظور کر لیا، اور اسی نام کی ایک کتاب کے دو تمہیدی ابواب کے طور پر ان کو چھاپ دیا۔ اس کے بعد اور ابواب بھی شائع ہونے والے تھے،

---

[1] Moral Sciences Club

[2] Objects and their Interaction

[3] G. Croom Robertson

لیکن حالات روزگار نے ان کا رُخ کسی اور طرف پھیر دیا۔ پروفیسر رابرٹسن انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے طبع نہم کے لئے "نفسیات" پر مضمون لکھ رہا تھا لیکن ۱۸۸۱ء میں وہ اپنی خرابی صحت کی وجہ سے آگے نہ بڑھ سکا۔ اب پروفیسر سلی سے فرمائش کی گئی، لیکن اس نے انکار کیا۔ انہیں دنوں میں انسائیکلوپیڈیا کے مدون ٹی سپنسر بینیز کی اور میری اتفاقاً ملاقات ہو گئی۔ اس نے یہ کام میرے سامنے پیش کیا۔ میں نے جلدی میں آکر اس کو قبول کر لیا۔ بعد میں مجھ پر روشن ہوا کہ اس کو قبول کرنے سے میری زندگی کے ایک خواب کا خاتمہ ہو گیا!

یہ مضمون اواخر ۱۸۸۴ء میں شروع ہوا اور ۱۸۸۵ء میں اتمام کو پہنچا۔ پھر ۱۹۰۲ء میں انسائیکلوپیڈیا کے طبع دہم کے لئے ایک اور ترمیمی مضمون تیار کیا گیا، اور سب سے آخر میں ۱۹۰۳ء میں حذف و اضافہ کے ساتھ ان دونوں کو ملا کر موجودہ طبع یازدہم کا نیا مضمون بنا دیا گیا۔ یہاں پر پھر گردش ایام میرے خلاف تھی۔ شروع میں تو میں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا تھا، اور مشورہ دیا تھا، کہ ایک بالکل نیا مضمون تیار کرایا جائے اس وقت میں خود یہ کام نہ کر سکتا تھا، لہٰذا میں نے ایک اور جوان شخص کا نام تجویز کر دیا، جو اس کام کا اہل تھا۔ لیکن دو برس کے بعد ضدی اور سنگدل مدونوں نے بہ ہزار خوشامد مجھ سے اپنے فیصلہ پر نظر ثانی کرنے کو کہا، اور دھمکی دی، کہ اگر میں ایک نیا مضمون نہ دونگا تو وہ اس کو اسی صورت میں دوبارہ شائع کر دیں گے۔ میں نے دیکھا کہ دھمکی قانوناً جائز ہے لہٰذا میں نے منظور کر لیا۔ لہٰذا پہلے مضمون کی طرح آخری مضمون بھی بہت ہی جلدی میں تیار ہوا۔

طبع نہم کا مضمون اے اینڈ سی بلیک نے شائع کیا تھا، اور علیحدہ کتاب کی صورت میں بھی مل سکتا تھا۔ میں آج تک یہ معلوم نہ کر سکا، کہ اس کی اس صورت میں اشاعت کس تعداد میں ہوئی۔ لیکن مجھے اتنا معلوم ہے، کہ ایک دفعہ یہ کمیاب ہو گیا تھا، اور کتب فروشوں نے من مانی قیمتیں وصول کیں۔ طبع نہم کو ٹائمز نے شائع کیا، اور

T. Spencer Bains

پھر بعد میں یہ مضمون کتابی صورت میں شائع نہ ہوا۔ اس کے بعد سے اس مضمون کی اشاعت ثانیہ یا اس کی توسیع کی فرمائشیں کتب فروشوں، ناشرین، اور عوام الناس کی طرف سے برابر ہوتی رہیں۔ ان فرمائشوں کے مدِ نظر میں نے مذکورہ بالا مکمل نظر ثانی سے قبل یہ وعدہ دے لیا، کہ میں ان مضامین کو ایک نئی کتاب کی بنیاد بنانے کا مجاز ہوں گا۔ یہ اجازت مجھ کو فوراً مل گئی، لیکن شرط یہ لگائی گئی، کہ کتاب میں ان مضامین پر بقدر ثلث کے اضافہ ہو، اور ایک معینہ قیمت سے کم پر فروخت نہ ہو۔
سنہ ۱۹۰۴ء تک جہاں تک کہ میرے نئے فرائض منصبی نے اجازت دی، میں نفسیات پر باقاعدہ کام کرتا رہا۔ رسالہ مائنڈ میں میرا ایک مضمون بعنوان "مشاکلت اور تلازم"[1] شائع ہوا، جو ان مضامین میں سے تھا۔ اس کے کچھ حصے "نفسیات" پر اس مضمون میں شامل کئے گئے، جو سنہ ۱۹۱۱ء میں شائع ہوا، اور جس میں اور بہت سے غیر مطبوعہ مضامین کے حصہ بھی تھے۔ لیکن سنہ ۱۹۰۴ء میں میں اور طرف مصروف ہو گیا، اور اس طرح نفسیات پر ایک بالکل نئی کتاب کا خیال ترک کرنا پڑا۔ یہی وجہ ہے کہ سنہ ۱۹۱۲ء میں جب اس کتاب کے انتظامات شروع ہوئے، میرا ارادہ یہ تھا کہ میں انسائیکلوپیڈیا ہی کے مضمون کو دوبارہ شائع کر دوں، اور مالکین کی درخواست توسیع کے مطابق اس میں کچھ نیا مواد شامل کر دوں چنانچہ ایک معینہ نسبت سے اس مضمون کے تین چوتھائی حصے میں اضافہ جات کئے گئے، اور اس طرح کتاب کے دس ابواب پورے ہو گئے۔ قلت گنجائش کی وجہ سے مضمون کے ان حصوں کو بیجا طور پر مختصر کر دیا گیا، جن میں شعور ذات اور اجتماعی سطح پر تجربہ پر بحث تھی۔ اسی وجہ سے باقی ماندہ ابواب (دوازدہم تا ہشدہم) جو گویا کتاب کا ایک ثلث ہیں، باستثناء چند صفحات کے، بالکل نئے ہیں، اور آخری دو ابواب کتاب کے اصلی خاکہ میں شامل نہ تھے اس کے برخلاف مضمون کے آخری حصے، جن میں جسم اور ذہن کے تعلق، اور نفسیات متقابلہ پر بحث ہے، بالکل خارج کرائے گئے۔ ممکن ہے کہ ان پر

---

[1] Assimlation and Association دیکھو رسالہ "مائنڈ" سلسلہ جدید، مجلد ۱۱ دوم و سوم بابت سنہ ۱۹۰۲ء

بحث کرنے کا مجھے کہیں اور موقع ملے +

"ایک گدڑی، جس میں زیادہ تر پرانے چیتھڑے ہیں" یہ وہ تنقید ہے، جس کا مصنف ہذا امیدوار ہے اور جس کی وہ بالضرورت پیش بینی کرتا ہے۔ لیکن ایک "بعد از وقت کتاب" شائع کرنے کے الزام سے تو میں اس عام تقاضے کی وجہ سے بری ہو جاتا ہوں، جو مدت سے ہو رہا ہے، اور اب بھی جاری ہے۔ اس کے علاوہ میں نے نفس کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے، کہ قاری نفسیات کے جدید ادبیات سے واقف ہو جائے، لیکن ایک نفسیات ایسی ہے، جو اپنے آپ کو "جدید" کہلاتی ہے۔[۱] جدید تو یہ یقیناً ہے، اور آثار کچھ ایسے ہیں، کہ موجودہ شکل میں بہت مدت تک باقی رہے گی۔ لیکن یہ نفسیات نہیں، ماسوا اس کے کہ اس سے ماہر نفسیات کو بعض اوقات بہت قیمتی مواد حاصل ہوتا ہے۔ بطور طریقہ کے ماہرین نفسیات کے ہاتھوں میں یہ بہت مفید ثابت ہوئی ہے۔ لیکن بحیثیت سائنس ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں بہت مضر ثابت ہوئی ہے جن کی نفسیاتی تربیت کہنا چاہیے، کہ ابھی شروع بھی نہیں ہوئی۔ یہ کتاب، جیسا کہ قارئین خود دیکھیں گے، اس قدر قدامت پسند بھی نہیں، کہ اس نفسیات "جدید" کی نوعیت اور دعاوی بالکل نظر انداز کر دے۔

مذکورہ بالا الزام فقدان اجتہاد کے الزام کو بھی متضمن ہے، اور انسائیکلوپیڈیا جیسی ضخیم تصنیف میں اس طویل مضمون کی ناقابلیت حصول کی وجہ سے یہ الزام اصلیت سے زیادہ سچا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن مجھے فخر ہے کہ اس مضمون کا بڑا حصہ اب متعلمین کا مال مشترکہ بن چکا ہے۔ اصل مضمون سے واقف نہیں مجھے امید ہے کہ میں معاف کیا جاؤنگا، اگر اسی ضمن میں میں پروفیسر اگزینڈر کی تنقید کے آخری حصے کی طرف اشارہ کروں۔ یہ تنقید اس لئے اور بھی قابل لحاظ ہے، کہ جن خیالات کی میں نے وکالت کی ہے، وہ خود بین کے خیالات سے

---

۱ دیکھو میرا مضمون Modern Psychology ; a Reflexion مندرجہ رسالہ "مائنڈ" سلسلہ جدیدہ جلد دوم صفحہ ۳۰ و مابعد۔

بہت مختلف ہیں[۵]۔

اب رہ گیا الزام "گدڑی" کا، سو اس کو میں تسلیم کرتا ہوں، اور اس کا مجھے سخت افسوس ہے۔ لیکن پیوند سب میرے ہی ہیں، تاکہ مجھے امید ہے، کہ یکساں ہے۔ میں نے قدیم میں جدید کا پیوند لگانے کی انتہائی کوشش کی ہے اور مجھے اعتراف ہے، کہ جس چیز سے مجھے تکلیف ہوتی ہے، وہ پیوند نہیں، بلکہ "سوراخ" ہیں۔ بہرکیف "نفسیاتی اصول" پر "تصنیف" "تشریحی" ہونے کی وجہ سے ہر اُس تصنیف سے بالضرورت مختلف ہوگی، جو زیادہ تر "بیانی" ہے۔ میرا ارادہ صرف یہ تھا، کہ میں "نفسیات بحیثیت مجموعی" کی توضیح کروں، لہٰذا تائیدی تفاصیل، یہ کسی قدر دلچسپ کیوں نہ ہوں، میرے دائرہ سے خارج ہیں[۶]۔ لیکن آخری ابواب لکھنے میں مجھے نہایت سنگین خامیوں کا احساس ہوا۔ بدقسمتی سے اس وقت تک پہلے ابواب طبع ہو چکے تھے۔ بہتر یہی ہوتا، کہ میں شروع ہی میں ان سب میں کانٹ چھانٹ کر دیتا، اور یہی میرا اصلی ارادہ بھی تھا، لیکن ۱۹۱۷ء میں دن بہت گزر چکے تھے۔
+ + + + + + + + + + ایک مصنف سے اظہار منت پذیری کی بھی امید رکھی جاتی ہے۔

میرے زمانے میں کیمبرج میں نفسیات کے درس نہ ہوتے تھے، میں نے جو کچھ حاصل کیا وہ متقدمین کی تصانیف اور اپنے شاگردوں سے حاصل کیا۔ مقدم الذکر میں انگریز ماہرین نفسیات کے علاوہ ہربرٹ، اور اس کے بعض تابعین لوٹزے، وونٹ، برنٹینو، اور اس کے متعلقین کے نام لئے جا سکتے ہیں۔

کتاب کے انتظام و اہتمام میں میں اپنے اتنے دوستوں کا شرمندہ احسان ہوں، کہ بیان نہیں کرسکتا۔ خاص خاص مواقع پر انہوں نے میری مدد کی۔ لیکن ان میں سے تین نے تمام پروف دیکھے، اور تنقیدی اور قیمتی آراء سے مستفید کیا۔ ان کے نام

---

[۵] دیکھو رسالہ "منڈ"، بابت سنہ ۱۸۹۳ء دسمبر، مضمون "Mr. James Ward's Psychology" (مصنف)۔
[۶] باب نہم اس سے مستثنیٰ ہے اس کا خلاصہ انسائیکلوپیڈیا کے طبع دہم میں شائع ہوا تھا۔ اس طبع دہم کا مقصد یہ تھا، کہ طبع نہم کے تمام مقالوں میں جدید معلومات کو شامل کرکے ان کو مکمل کردیا جائے۔ اب چونکہ اس ترمیمی مضمون کے شروع میں کہا گیا تھا، کہ ۱۸۸۶ء سے نفسیات نے انتہائی دوررس قدم رکھا ہے۔

یہ ہیں ایڈنبرا یونیورسٹی کا مسٹر ایچ بارکر اور سینٹ انڈروز یونیورسٹی کا پروفیسر جی ایف اسٹاؤٹ۔ یہ دونوں تو میرے شاگرد ہیں، اور تیسرا یونیورسٹی کالج لندن کا پروفیسر ڈاکٹر جی، ڈائس ھکس ہے۔ ان کی ان خدمات کے لئے میں ان کا ہمیشہ مشکر گزار رہوں گا +

مجھے پریس سنڈیکیٹ کے سکرٹری مسٹر اے آر والر اور پریس کے دیگر افسران کا بھی شکریہ ادا کرنا ہے کہ انہوں نے میری بہت مدد کی ٭

ٹرنیٹی کالج کیمبرج	جیمس وارڈ
جولائی ۱۹۱۸ء	

تکملہ :۔ نئی ایڈیشن کا مطالبہ مجھ سے ایسا اچانک ہوا ہے کہ میں اس کتاب میں اس سے زیادہ کچھ اصلاح و ترمیم نہ کر سکا، کہ طباعت کی بعض غلطیاں صحیح کر دیں ہیں، اور بعض جگہ طرز بیان بدل دیا ہے۔

نومبر ۱۹۱۹ء	جے، ڈبلو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ لہٰذا حافظہ اور تلازم سے متعلق اختباری تحقیق کو "غالباً اہم ترین" سمجھ کر منتخب کیا گیا، اور نام نہاد "نفسیات جدیدہ کی توضیح کے لئے" بعد میں اس کا ایک مختصر بیان شامل کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کو بعض مسائل، مثلاً تلازم کی نام نہاد "رجعی" اور "بالواسطہ" صورتوں سے تعلق ہے، اور یہ سب مسائل بنیادی اہمیت رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے اس کو باقی رکھا گیا۔ لیکن اس کتاب کا اگر کوئی باب ایسا ہے جس کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے تو وہ یہی باب ہے (مصنف)

دیباچہ مترجم

پروفیسر وارڈ نے اپنے دیباچہ میں لکھا ہے :-

"میں نے متن کتاب اور حواشی میں پوری کوشش اس بات کی کی ہے، کہ قاری نفسیات کی جدید ادبیات سے واقف ہو جائے"

مجھے افسوس ہے، کہ میں ترجمہ میں اس کا التزام نہ رکھ سکا، کیونکہ میں نے اکثر حواشی حذف کر دیئے ہیں، اور ان محذوف حواشی میں سے سب کے سب اس قسم کے ہیں، جن میں پروفیسر ممدوح نے مختلف مستند کتابوں کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اس تحریف کی جرأت میں نے اس وجہ سے کی کہ ان کتابوں میں سے نوے فیصدی جرمن، یا فرانسیسی زبان کی ہیں، اور ان تک ہمارے طلبہ کی پہونچ نہیں، اور ان میں سے بعض کم از کم ہندوستان میں عنقا کا حکم رکھتی ہیں، لہٰذا ان کا حذف کر دینا ہی مناسب معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ میں نے اصل کتاب میں کوئی تحریف نہیں کی، یہاں تک کہ ترجمہ میں ہر انگریزی لفظ، اور انگریزی طرز بیان کو باقی رکھنے کی کوشش کی ہے، اگرچہ مجھے پورا احساس ہے، کہ اس پابندی کی وجہ سے ترجمہ بعض بعض جگہ عسیر الفہم ہو گیا ہے۔

معتضد ولی الرحمن

کلیہ جامعہ عثمانیہ

باب اوّل

نفسیات کی تعریف

ارسطو کی ذی حیات عضویہ کی نفسیات

عام صورت میں ہر شخص بتا سکتا ہے کہ نفسیات کو کس چیز سے تعلق ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ نفسیات کے علاوہ کوئی اور علم ایسا نہیں، جس کے موضوع لہ کو عام زبان میں، اور عملی مقاصد کے لئے، اس کی نسبت زیادہ وضاحت اور آسانی کے ساتھ بیان کیا جا سکے سیرت، یا تاریخ کے متعلم، اور طب یا تعلیم کے ماہر کے لئے، تو صرف اس قدر جاننا کافی ہے، کہ نفسیات اس کو طبعی ذہنی اعمال، مثلاً ادراک کرنے، یقین کرنے، کوشش کرنے، وغیرہ، اور ان اعمال کے ارتقا و بروز کا بیان بہم پہونچاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ بیان نامکمل ہوتا ہے لیکن اپنی حد تک یہ بہت باقاعدہ اور باضابطہ ہوتا ہے لیکن جب ہم، ان تخمینی تعریفات سے تجاوز کر کے "ذہنی عمل" کے معنوں اور واقعات کو معین کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو بہت سی سنگین مشکلات رونما ہوتی ہیں۔ ہمارے اس قول کا ثبوت نفسیات کی گزشتہ تاریخ، اور اس کے مسائل پر موجودہ مباحث و مناظرہ سے ملتا ہے۔ اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے، کہ نفسیات کی خام اور ان گھڑ تعریف و تخصیص تو بہت آسان ہے لیکن اس کے نقطۂ نظر اور دائرۂ بحث، کی مناسب تعیین بہت ہی سخت اور کٹھن کام ہے یہی وجہ ہے کہ اس تمہیدی بحث کو اکثر مشاہیر مصنفین بھی عمداً نظر انداز

کہ جاتے ہیں لیکن یہ سب کو تسلیم ہے، کہ یہ مسئلہ مرکزی اہمیت رکھتا ہے خصوصاً ان لوگوں کے لئے، جن کو فلسفے کے ساتھ شغف ہے۔ علمیات، یعنی نظریۂ علم، اور اخلاقیات، یعنی نظریۂ عمل، ایسے سوالات پیدا کرتے ہیں، جن کے جوابات اسی تمہیدی بحث کے نتائج پر موقوف ہوتے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی اور اخلاقیاتی فکر پر نفسیات کا اثر برطانوی فلسفے کی تاریخ میں تو بالخصوص بہت زیادہ نمایاں ہے۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ تمہیدی بحث ایسی نہیں، کہ جس کو پڑھنے لکھنے، اور سوچنے والے، اشخاص دیدہ دانستہ پس پشت ڈال دینگے۔

ایک مختصر تاریخی نگاہ باز دید سے اس بحث کا شاید بہترین آغاز ہوگا۔ بچہ خود اپنے آپ کو جاننے کی طرف ترقی اوروں کو جاننے کے بعد کرتا ہے۔ "ما" کو اس وقت سے بہت پہلے جان لیتا ہے، جب یہ بحیثیت "ما" کے اپنے رتبے کو پہچانتا ہے۔ اور جب یہ درجہ اس کو پہلی مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے، تو پھر یہ "ما" ناجائز اور نامناسب طور پر نمایاں ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہم کو جوان آدمی کے شدید، یا سقیم، شعور ذات میں ملتی ہے۔ نفسیات کی ترقی میں بھی اسی طرح کی ترتیب اور یک طرفی پائی جاتی ہے۔ شروع میں یہ نامناسب طور پر "معروضی" تھی، پھر نامناسب طور پر "موضوعی" ہوئی آج کل ان دونو کا توازن اس کے بلوغ کی علامت ہے۔ پہلے عہد کا اساسی تصور حیات تھا۔ دوسرے کا ذہن، اور تیسرے کا تجربہ۔ اس آخری تصور کو سمجھنے کے لئے باقی دو پر باری باری بحث کرنا چاہیئے۔

ایک ذی عقل و ذی فہم شخص[1] ان امور واقعیہ کا از سر نو مطالعہ شروع کرتا ہے، جن سے ہم کو تعلق ہے، اور اس مطالعے میں نہ تو روایتی، یا مروجہ نظریات سے مدد لیتا ہے، نہ ان کو اپنے راستہ میں حائل ہونے دیتا ہے۔ یہ شخص وہ حرکت نہیں کرتا جو بقول ٹرسٹرم شینڈی[2]، لاک نے کی تھی۔ یعنی یہ ان واقعات کی تاریخ نہیں لکھتا، جو خود اس کے ذہن میں ہوتے ہیں۔ زیادہ احتمال اس بات کا

---

[2] Tristram Shandy [1] Locke

ہے، کہ وہ واقعات ذہن اور ان واقعات حیات میں تمیز نہ کر سکے گا، جن کا وہ اپنے گرد و پیش مشاہدہ کرتا ہے۔ ذی حیات ذہن اور ذی حیات جسم کا قریبی تعلق ان کی دوئی پر پردہ ڈالتا ہے۔ انسان کے ابتدائی فکر میں تو کم از کم ایسا ہی ہوا۔ اس کا ثبوت ہم کو لسانیات اور انسیات میں ملتا ہے، لیکن ہم کو ارسطو سے قبل جانے کی ضرورت نہیں، جس کی تصنیف کتاب الحیوۃ[1] سے نفسیات کی بحیثیت ایک علم کے آفرینش ہوتی ہے۔ یہاں قابل غور بات یہ ہے، کہ ارسطو نے ذہن کے مطالعہ کا آغاز جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس بات میں وہ دیکارت[2] کی ضد تھا، اور دیکارت، کہ لاک ہی سے نفسیات کے دوسرے دور کی ابتدا ہوتی ہے۔ ارسطو نے طبعی اشیا کو دو قسموں میں تقسیم کیا۔ اول تو وہ جن میں جان ہوتی ہے، اور دوم وہ جن میں جان نہیں ہوتی۔ پہلی قسم کی اشیا میں ایسے اعضا ہوتے ہیں، جو ایک مخصوص غایت سے باہمی مطابقت رکھتے ہیں، یا، جیسا کہ آج کل کہا جائے گا، یہ عضویہ، یا عضویہ بالقوۃ، ہوتے ہیں۔ عضو، آلہ، یا ہتھیار کا تصور ارسطو کے اں اساسی ہے۔ اسی نے اس کی رہنمائی مشہور آفاق عقیدہ چہار علل کی طرف کی۔ چنانچہ ایک کلہاڑی میں (۱) مادہ ہوتا ہے (۲) اس کی خاص شکل ہوتی ہے، جس کو (۳) لکڑہارا حرکت دے کر (۴) اپنا مقصد حاصل کر لیتا ہے، یعنی درخت گرا لیتا ہے۔ اگر ہم کلہاڑی کو ایک عضویہ سمجھیں، تو ہم یوں کہیں گے، کہ لکڑی کاٹنا اس کی روح ہے، یعنی اس میں اس خاص چیز کے معنوں کا تحقق ہوتا ہے۔ ایک بے درخت صحرا میں اس کو کلہاڑی کہا جا سکتا ہے، فی الواقع یہ کلہاڑی ہو نہیں سکتی۔ لیکن ایک کلہاڑی عضویہ نہیں ہوتی، اس وجہ سے کہ حرکت و سکون کی علت خود اس کے اندر موجود نہیں، اس کے علاوہ جس غایت کو یہ حاصل کرتی ہے، وہ خود اس کی اپنی ذات کے لئے نہیں ہوتی۔ لیکن ایک ذی حیات جسم میں روح علت صوری بھی ہوتی ہے، محرکہ بھی اور غائی بھی، یعنی یہ کہ جسم کی قوۃ کو فعلیت

---

[1] De Anima　[2] Descartes

میں بدلنا اس کی روح ہے۔ لیکن روح سے ایک مادی علت پر دلالت ہوتی ہے۔ ضروری ہے کہ یہ مجسم ہو، بعینہٖ اس طرح جیسے ایک جسم اگر برائے نام جسم یا بے جان لاش نہیں، تو اس کا ذی روح ہونا لازمی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ روح و جسم، ایک مہر کے مادہ و صورت کی طرح لازم و ملزوم تھے۔ جو نسبت کہ وظیفے کو ایک خاص آلہ، مثلاً بصارت کو آنکھ سے ہوتی ہے، وہی روح کو مجموعی عضویہ سے ہوتی ہے۔ روح عضویہ کی علت اور اصل ہے۔ بقول گروٹ[1] "اس کا مطلب یہ ہے کہ روح کوئی ایسی قائم بالذات اور سابق الوجود چیز نہیں، جو جسم کو پیدا کرتی ہے، بلکہ یہ ایک طبعی اندرونی اثر ہے، جو عضویے کی وحدت کو برقرار رکھتا ہے اور اس کے وظائف کی رہنمائی کرتا ہے"۔ ارسطو نے ارواح کے اصناف کا ایک صعودی سلسلہ قائم کیا، اور ان کو تین اقسام میں تقسیم کیا۔ (۱) روح نباتی (۲) روح حیوانی اور (۳) روح انسانی۔ ان میں سے ہر ایک اعلیٰ صنف میں اپنے وظائف کے علاوہ ادنیٰ صنف کے وظائف بھی ہوتے ہیں۔ اب نباتات اور حیوانات (اور انسان میں بھی بحیثیت اس کے کہ اس میں نباتات و حیوانات کے خصائص پائے جاتے ہیں) میں یہ وظائف اعضا سے منتج کئے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ نباتی ارواح غذا پہونچانے والی اور تناسلی ہوتی ہیں۔ حیوانی ارواح ان کے علاوہ ذی روح اور ذی اشتہا، اور ذی حرکت، ہوتی ہیں۔ اشجار کو تو احساس کی ضرورت نہ تھی لیکن تمام حیوانات کو لمس (اور ذائقہ، جو ایک طرح کا لمس ہی ہے) کی ضرورت تھی، تاکہ وہ رکاوٹوں کو دور، اور اپنی اپنی غذا کو حاصل کر سکیں۔ دیگر حواس صرف وجود ہی کے وسائل نہ تھے، بلکہ خوشحالی کے وسائل بھی تھے۔ یہ حیوانات کی مخصوص اصناف کو عطا ہوئے۔

یہاں تک ارسطو کا نقطہ نظر زمانہ حال کے ماہرین حیاتیات کے نقطۂ نظر کے مشابہ ہے۔ اس کے تصور روح میں وہ معنی تو تقریباً غائب تھے، جو آج کل اس لفظ

---

[1] Grote

کیے لیے جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف اس کے معنی وظیفہ کے عضویاتی تصور سے قریب تر ہیں۔ اس کی طرح یہ بھی نہ صرف کسی آلہ پر دال ہوتا ہے، جیسے بصارت آنکھ پر، بلکہ یہ ماحول پر بھی دلالت کرتا ہے، جیسے رویت، روشنی پر۔ پھر ان دونوں میں ایک اور مشابہت یہ ہے، کہ یہ بھی حیات اور ذہن کی دوئی سے ناواقف ہے۔ ذہنی اعمال کی آلی بنا اتنی ہی حقیقی ہے، جتنی کہ نباتی، اور جہاں یہ ذہنی اعمال موجود ہوتے ہیں، وہاں یہ اس ہی روح کے محض اعلیٰ وظائف ہوتے ہیں، جو ان کو متحقق کرتی ہے۔ لیکن ارسطو اور زمانہ حال کے اکثر ماہرین حیاتیات[1] میں پہلا اختلاف تو علت غائی کے تصور، یا مقولہ، کو اساسی بنانے میں ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "تمام طبعی اجسام روح کے ہتھیار ہیں، اور اجسام حیوانی کی طرح اجسام اشجار کا وجود بھی روح کی خاطر ہوتا ہے"۔ ذی حیات فرد، اور اس کی جنس کا تحفظ، اور ان کی خوشحالی تمام عضوی اعمال، یا بالفاظ دگر، عضویہ اور اس کے ماحول کے درمیان تمام تعامل کی غایت ہے۔ اسی بنا پر باوجود تمام مشابہتوں کے ارسطو کی تصنیف کتاب الحیوۃ کو حیاتیاتی کہنا بالکل غلط ہے۔ اس وقت اس کو معروضی نفسیات کہنا بہتر ہوگا۔ اس میں نفسی واقعات پر باہر کی طرف سے استنتاجاً بحث ہوتی ہے، نہ کہ اندر کی طرف سے تاملاً۔ اس طریق بحث کا نتیجہ یہ ہوا، کہ حیات عضوی اور حیات نفسی بظاہر بہت زیادہ متحد ہوگئیں لیکن بہت ممکن ہے، کہ مخالف نقطۂ نظر، یعنی خالصتہً موضوعی حیثیت، سے ان کی مکمل علیحدگی بھی اتنی ہی انتہائی ثابت ہو۔

لیکن جب ہم اس مقام پر پہونچتے ہیں، جہاں ارسطو نے روح انسانی کو عقلی[2] کہا ہے تو ایک طرح کا انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ارسطو عقل کا کوئی آلہ معلوم نہ کرسکا۔ ایک جگہ تو اس نے عقل کو علیحدہ، بے حس، اور (مادی حالات سے) غیر ممزوج کہا ہے۔ لیکن اگر عقل کا کوئی جسمانی آلہ نہیں،

---

[1] نو حیاتیت (Neo-vitalism) کا برسرترقی سکول اس سے مستثنیٰ ہے (مصنف)

[2] Intellectual

تو روح انسانی کن معنوں میں جسم انسانی کا محقق ہے، اور ارسطو انسان میں روح و جسم کے اتحاد کا مقابلہ کس طرح موم اور اس پر لگی ہوئی مُہر کے اتحاد، یا کلہاڑی، اور اس کلہاڑی کے مادے سے کرسکتا ہے؟ اس مشکل پر بحث کرنے کی کوشش سے قبل ہم کو دو مختلف معنوں کو معلوم کر لینا چاہئے، جن میں ارسطو نے قوتِ ناطقہ یا عقل کو استعمال کیا ہے۔ اس کا عقیدہ عقل فعّال (یہ مذکورہ بالا دو معنوں میں سے ایک معنی ہیں) دینیاتی ہے، نہ نفسیاتی؛ یہ دراصل اس مقبول عام عقیدے کی فلسفیانہ صورت ہے جس کے مطابق، انسان صفات الٰہیہ میں حصّہ دار ہے۔ یہ عقل خلاق کے باہر کی طرف سے آتی ہے، یہ غیر شخصی اور ابدی ہے۔ اس کا مقابلہ سورج کی روشنی سے ہوسکتا ہے، جس کی مدد سے ہم دیکھتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اشیاء مرئی بنتی ہیں۔ عقل کا یہی پہلو ہے جو علیحدہ، بے حس، اور "غیر مرکب" ہے۔ اس کے برخلاف وصول کنندہ یا انفعالی عقل ایک شخصی اور ذاتی چیز ہے، جو ہر فرد میں مختلف ہوتی ہے "یہ فانی ہے" اور خلاق عقل سے علیحدہ ہوکر کسی چیز پر بھی فی الواقع فکر نہیں کرسکتی"۔ اگر ہم اس تمام بحث کا تفصیلی مطالعہ کریں، جو ارسطو نے اس فردی عقل پر کی ہے، تو ہم نفسیاتی تسلسل میں کسی انقطاع کو معلوم نہ کرسکیں گے۔ اس تمام عقیدے کا جو خلاصہ عوام نے کیا ہے، وہ شاید کافی صحیح ہے۔ عوام کہتے ہیں کہ عقل میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوسکتی، جو پہلے حواس میں نہ ہو۔ احساس، واہمے اور حافظے کے راستے ہم تذکر، تصور اور تعقل تک پہونچتے ہیں[1] اعلیٰ اعمال ان کو پہلے ہی سے فرض کرلیتے ہیں، اور یہ ادنیٰ اعمال (یعنی احساس، تخیل، اور حافظے یا خازنیت) براہ راست عضویہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ اگر ارسطو حیث عضویاتی غلطیاں[2] نہ کرتا، تو اس کو یقیناً معلوم ہوجاتا کہ

---

[1] اس میں شبہ نہیں، کہ ارسطو "عقل بذاتِ خود" کے اضافہ سے اتفاق کریگا۔ اضافہ (لابنتز کا ہے) اس سے مراد وہ کلی اور خلاق عقل ہے جو تجربہ کے معطیات کو روشن کرتی ہے اور ان کی تاویل کرتی ہے۔ لیکن یہ ما بعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے، جو ہم کو نفسیات کی حدود سے باہر لے جاتا ہے تاہم، جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے (باب دوازدہم) اجتماعی احوال کو تسلیم کر لینے سے ہم اس طرح کے فلسفیانہ مسائل و عقاید کی طرف رجوع کئے بغیر بھی ارسطو سے بہت آگے جاسکتے ہیں (مصنف) [2] افلاطون کے برخلاف ارسطو دل (تعلیقہ صفحہ آئندہ)

عضویہ اور روح (بحیثیت عقل ہونے کے) کا تعلق در اصل ان کے اس تعلق سے زیادہ قریبی، براہ راست، اور متعین، ہے، جس کو اس نے فرض کر رکھا ہے۔ اگرچہ بصورت موجودہ بھی اس نے روح کے عقلی حصہ کو اولی طور پر عضویہ کا دست نگر بنا رکھا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ انسان میں عقل فعال صرف عقل انفعالی کے زیر اثر کام کرتی ہے، اور یہ انفعالی عقل اپنا تمام مواد جواس سے حاصل کرتی ہے۔ بہر صورت ان اعلیٰ وظائف کی طرف جانے کے لئے موضوعی نقطہ نظر سے قریب ہونا اس کے لئے بالکل ناگزیر تھا۔ اگر ہم اپنے مطالعہ کو دل کی طرف سے شروع کرنے کے بجائے دماغ کی طرف سے شروع کرتے، تب بھی عقلی اعمال کے متعلق اپنے موجودہ علم کی مدد کے باوجود، اس سے زیادہ کچھ نہ جان سکتے، جتنا کہ ہم اب جانتے ہیں۔ لیکن ان اعمال کے متعلق ارسطو کی تصریحات اور تازہ علم نفسیات کی تصریحات میں اب بھی بہت فرق ہے۔ ارسطو فکر پر بحیثیت ایک عمومی حاصل کے نظر ڈالتا ہے، نہ بحیثیت ایک انفرادی ذہن کے عمل کے۔ لیکن جب کبھی فکر کا انفرادی، نہ کہ عمومی، پہلو غالب ہوتا ہے، تو وہ حیاتیاتی یا طبیعیاتی، تمثیلات میں پناہ گزیں ہوتا ہے۔ "درخت مادے کو مادی طریقے سے مدغم کرتا ہے، حس مادے کو غیر مادی طریقے سے مدغم کرتی ہے، اور فکر غیر مادہ کو غیر مادی طریقہ سے"۔ ارسطو میں اس چیز کا صاف اور واضح اقرار مفقود ہے، جس کو شعور کہتے ہیں، اور جو ہمارے نزدیک تمام نفسی واقعات کی روح رواں ہے۔ اس نے ان واقعات پر باہر کی طرف سے غور کیا، نہ کہ اندر کی طرف سے، محیط پر سے بیٹھ کر ان کا مطالعہ کیا، نہ کہ خود مرکز میں بیٹھ کر۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ وہ ان منتشر وظائف میں وحدت پیدا نہ کر سکا، جس کو اس نے بیان کیا۔ اسی وجہ سے اس کو عضویہ کی حیاتیاتی تحلیل پر قناعت کرنی پڑی۔ لیکن اس کے ساتھ اس نے اس عضویہ کو نہایت گاڑھے مقصدی رنگ میں رنگ دیا۔

نہ کہ دماغ، کو روح کا مرکزی آلہ، یا مستقر سمجھتا ہے۔ مخی نصف کرہ جات کا تحریک کے لئے بے حس ہونا، اس کے اس عقیدہ کی تائید کرتا تھا (مصنف)

ڈیکارٹ کی ذی فکر ذہن کی نفسیات

ڈیکارٹ کی نفسیات ارسطو کی نفسیات سے بالکل دوسرے سرے پر ہے۔ جسم و ذہن کا تعلق ارسطو کی نفسیات کا سنگ بنیاد تھا۔ اور ڈیکارٹ نے اسی سے ایسی ٹھوکر کھائی، کہ پھر سنبھل نہ سکا۔ اس ٹھوکر کے اثرات اس وقت تک نفسیات میں موجود ہیں، اور اس مسئلہ نے فلاسفہ کو اس وقت تک پریشان کر رکھا ہے۔ قرون متوسطہ میں ارسطا طالیسی نفسیات نے ایک دہندلی مادیت کی صورت اختیار کی۔ لیکن ڈیکارٹ نے مادہ اور ذہن کی نئی تعریفات سے اس مادیت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا۔ ڈیکارٹ کے نزدیک مادہ اور ذہن دونوں جواہر ہیں، اس لئے دونوں ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ امتداد، یا قرار فی المکان، مادہ کی خصوصیت ہے، اور شعور ذہن کی۔ ان دونوں کے درمیان نہ کوئی قدر مشترک ہے، نہ کوئی طبعی رابطہ۔

"میں فکر کرتا ہوں، اس لئے میں ہوں"، ڈیکارٹ کا نقطۂ آغاز تھا۔ یہی اس کے نزدیک اولین صداقت ہے، اور یہی اس کے فلسفہ اور نفسیات، دونوں، کا نقطۂ آغاز ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ "فکر سے میری مراد ہر وہ چیز ہے، جو ہمارے ذہن میں اس طرح واقع ہوتی ہے، کہ ہم بذات خود اس کا بلا واسطہ ادراک کر لیتے ہیں۔ اسی وجہ سے نہ صرف فہم، ارادہ، تخیل، بلکہ احساس بھی بعینہ وہی چیز ہے، جس کو میں فکر کہتا ہوں، چنانچہ اگر میں کہتا ہوں کہ میں دیکھتا ہوں، یا چلتا ہوں، اور اس سے نتیجہ نکالتا ہوں کہ میں ہوں، اگر دیکھنے یا چلنے، سے میں اپنی آنکھوں، یا ٹانگوں، کا فعل مراد لوں، جو گویا میرے جسم کا کام ہے، تو بھی نتیجہ کی صحت اطلاقی نہیں...... برخلاف اس کے اگر اس سے میری مراد خود شعور، یا احساس، کے فعل سے ہے، تو اس نتیجہ کی صحت اس قدر اطلاقی ہے، کہ اس میں شبہ کی گنجائش ہی باقی نہیں رہتی۔

وجہ اس کی یہ ہے، کہ اس صورت میں یہ ذہن کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، اور صرف ذہن میں یہ معلوم، یا محسوس کرنے کی طاقت ہے، کہ میں دیکھتا، یا چلتا ہوں۔[1] اس طرح اب ہم اپنے آپ کو، غیر مشتبہ طور پر، اس دائرے کے اندر پاتے ہیں، جس کا مطالعہ ارسطو نے باہر سے بیٹھ کر کیا۔ وہ مرکزی وحدت، جو ارسطو کی تصریحات میں ناپید تھی، یہاں پیدا ہو جاتی ہے۔ موضوعی نفسیات اس چیز پر بحث کرتی ہے، جس کا ہم کو بلا واسطہ تجربہ بحیثیت اس کے ہوتا ہے، کہ یہ ہمارے اندر واقع ہو رہی ہے۔ اس چیز کے حیاتیاتی پہلوؤں، طبیعی اسباب، یا علمیاتی توجیہ سے اس کو کوئی سروکار نہیں۔ اس کو صرف ایک ذی شعور فرد، اور ان افعال و انفعالات سے تعلق ہے، جن کا اس فرد کو شعور ہوتا ہے۔ یا یوں کہو، کہ یہ "فکر کے شئون مختلفہ" یا "مشمولات شعور" سے واسطہ رکھتی ہے۔ ارسطو نے اپنے معروضی نقطہ نظر کے مطابق فرض کیا تھا، کہ ذی شعور ذہن کے وجود کے لئے جسم لازمی ہے، اور اس کا یہ افتراض بالکل طبعی بھی تھا، کیونکہ اس نے نفسیات کے مطالعہ کا آغاز ذی حیات جسم کے مطالعہ سے کیا۔ اس کے برخلاف دیکارت دعویٰ کرتا ہے، کہ اگر ہم ماہیت شعور پر غور کریں، تو ان دونوں (روح و جسم) کی علیحدگی، اور ان کی خود مختاری عیاں ہو جاتی ہے۔ ماہیت شعور پر غور کرنے کے بعد، ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ امتداد، شکل، اور مقامی حرکت، میں سے کوئی بھی ہماری فطرت کا جزو نہیں۔ ہماری فطرت میں صرف فکر کرنا ہے۔ اس طرح یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ میں اُن اعضاء کا مجموعہ نہیں، جن کو جسم انسانی کہتے ہیں، نہ میں وہ لطیف اور بڑھنے گھٹنے والی ہوا ہوں، جو ان تمام اعضاء کے درمیان سرایت کئے ہوئے ہے، نہ میں آندھی ہوں نہ شعلہ، نہ بھاپ نہ سانس۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جو خیال ہم نے ذہن کا قائم کیا ہے، وہ ہر ذی جسم شے کے خیال پر سبقت رکھتا ہے، اور بہت زیادہ

[1] اصول فلسفہ حصہ دوم بند ۹۔ ہم نے دیکارت کے فکر (Cogitatio) کو شعور (Consciousness) کے ہم معنی کہا ہے، اور ہمارے نزدیک یہی اس کا بہترین ترجمہ ہے۔ لیکن ہم کو بھولنا چاہئے، کہ دیکارت کے "فکر" میں قوت فی ولالت اس قدر ہے، کہ اس کے موجودہ مترادف میں نہیں ہوتی (مصنف)۔

یقینی ہے، اس وجہ سے کہ ہم اب بھی شبہ کرتے ہیں، کہ جسم کا وجود ہے بھی کہ نہیں۔ اس کے برخلاف ہم پہلے ہی معلوم کر چکے ہیں، کہ ہم فکر کرتے ہیں۔"

تنفسیات کو اس طرح شعور کے بلا واسطہ واقعات (جیسے کہ یہ ایک ذی شعور ذات کے لئے ہوتے ہیں) تک محدود کرنا ایک بہت بڑی اصلاح تھی۔ ارسطاطیسی اور مدرسی تعلیم نے تو نفسیات اور حیاتیات کو گڈمڈ کر رکھا تھا۔ اسی اصلاح کا اثر تھا، کہ علم نے دو صدیوں میں وہ ترقی کی، جو اس نے گزشتہ بیس صدیوں میں نہ کی۔ لیکن، جیسا کہ اکثر ہوا کرتا ہے، اس کا ردعمل بھی بہت شدید تھا۔ اس ردعمل کی نوعیت کارتیزی؎ ثنویت پر ذرا اور غائر نظر ڈالنے سے واضح ہوتی ہے۔ ارسطو نے اپنے آپ کو بہیئت مجموعی واقعات تک محدود رکھا، لیکن دیکارت نے تحلیلی تفریقات پر اعتماد کیا۔ ارسطو نے ذہن اور جسم کو ہمیشہ متحد پایا، اور اسی لئے اس نے ان کو ناقابل انفکاک سمجھا، لیکن دیکارت جسم کو ذہن سے اور ذہن کو جسم سے علیحدہ متصور کر سکتا تھا۔ اس سے اس نے نتیجہ نکالا، کہ وہ فی الواقع ایک دوسرے سے آزاد ہیں، اور اس لئے علیحدہ علیحدہ رہ سکتے ہیں۔ لیکن یہ ذہن، جس کو دیکارت نے اس طرح متصور کیا، کس قسم کا تھا؟ عام الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ یہ وہی چیز ہے، جس کو ارسطو روح انسانی کہتا ہے، لیکن اس میں سے حواس، حافظہ، اور تخیل خارج کر دیئے گئے ہیں۔ یہ سب ارسطو کے نزدیک انسان اور حیوان میں مشترک، اور انسانی فعلیت کی لازمی شرائط ہیں۔ فکر، جو بالضرورت روح بلا جسم سے تعلق رکھتا ہے، ہر اس چیز کو خارج کرتا ہے، جس کو ہم اس وقت تجربی کہتے ہیں۔ اسی کا یہ نتیجہ ہے، کہ فلسفۂ جدیدہ میں خالص فکر اور تجربہ کی ثنویت کا دوبارہ ظہور ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ دیکارت کی اس "ذی فکر شئے" میں بحیثیت "ذی فکر شئے" کے، صرف ابدی حقائق، یا غلتی تصورات، رہ سکتے ہیں، یا پھر وہ تصورات، جو یہ اپنے لئے ان فطری تصورات سے

؎ Cartesian

قائم کرتا ہے "عارضی یا اتفاقی تصورات" کی تو اس میں کسی طرح بھی گنجائش نہیں۔ لیکن یہاں بھی ذرا غور کرنے سے یہ روشن ہو جاتا ہے کہ کارتیزی فکر کی طرح کا شعور درحقیقت ناقابل تصور ہے۔ اس میں فردیت ہے، نہ ٹھوس پن کیونکہ ماحول اور دیگر ذاتوں کے ساتھ تعامل (جس پر ہر شعور ذات موقوف ہوتا ہے) اس وقت تک اس میں سے غائب ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حقیقی تجربے کی شرائط اس وقت تک نامکمل ہیں۔

اب ہم تھوڑی دیر کے لئے جوہر مادی پر توجہ کرتے ہیں، جو کارتیزی ثنویت کی دوسری حد ہے۔ جس طرح احساسات ذہن (بحیثیت "ذی فکر شئے") کی طرف منسوب نہیں کئے جا سکتے اسی طرح صفات محسوسہ بھی مادہ (بحیثیت "ذی امتداد شئے") کی طرف منسوب نہیں ہو سکتیں۔ مادہ کی ماہیت قابل فہم صرف اس حد تک ہے کہ "یہ فطری علم ہندسہ کا موضوع ہے" اور اس علم کے لئے احساسی تجربہ بے سود، بلکہ گمراہ کن ہے۔ لہٰذا دیکارت کی "ذی امتداد شئے" اس کی "ذی فکر شئے" سے بھی زیادہ ایک محض تحلیلی تصور تھی۔ موخر الذکر میں کم از کم اتنا تو تھا، کہ ایک فردی "میں فکر کرتا ہوں" یقینی تھا، اگرچہ یہ یقین اس قسم کا تھا جس کی توجیہ محض جوہر ذہنی کے تصور سے نہ ہو سکتی تھی۔ لیکن مقدم الذکر میں اس قسم کا یقین بھی نہیں اور جوہر مادی مادی اشیاء کی کثیر تعداد میں نامعلوم نیتوں اور رد ہو کہ بازیوں کے ایک سلسلہ کے بعد متفرق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ نقص صرف اس وجہ سے پیدا ہوا کہ دیکارت نے تجربہ کے ٹھوس واقعات کو خالصتہً مجرد درکات سے عقلی طور مستخرج کرنے کی کوشش کی۔ کمیت (مقدار)، مادہ اور قوت کے سے توانائی تصورات کا تضامن صرف تجربہ ہو سکتا ہے، اور یہ تصورات بغیر کسی واضح تعریف، یا استخراج، کے ایسی طبعیات میں ٹھونسے گئے جو سوائے علم ہندسہ کے اور کچھ نہیں۔ لیکن ان ابتدائی نقائص کے باوجود جو زور دیکارت نے فلسفہ طبعی میں پیدا کیا، وہ اس زور سے کہیں زیادہ تھا جو اس نے بزعم خود ذہنی فلسفہ میں پیدا کیا، اس کا یہ کارنامہ بھی اس کے شہرہ آفاق طریقہ کا نتیجہ تھا جس طرح اس نے

شعور کے تصور کو جسمانی مادی دلالتوں سے پاک کیا، اسی طرح اس نے مادے کے تصور کو اس حیوانیت سے صاف کیا، جو زمین کی طبعی کشش ثقل، ہوا کی فطری سبکی، اور خلا کے ساتھ نیچر کی دشمنی کی سی پُراسرار صفات کے متعلق قرون متوسطہ کے خیالات میں شامل اور ان سے مدلول ہوتی تھی۔ لیکن یہاں ہم کو اس فلسفہ طبعی کی تفاصیل و فروع سے سروکار نہیں۔ یہاں صرف اس قدر تسلیم کرلینا کافی ہے، کہ اس کے تمام فلسفہ طبعی میں میکانکی خیالات غالب تھے۔ اسی وجہ سے دیکارت کے نزدیک ایک عضویہ مشین ہے، جو ایک اور بہت بڑی مشین کا جزو لاینفک ہے، جس کو عالم خارجی کہتے ہیں۔ مختصر یہ، کہ ارسطو نے تو حیاتیات کو نفسیات میں مدغم کردیا تھا، لیکن دیکارت نے حیاتیات کو طبیعیات میں تحویل کردیا۔

اب جسم و روح کے تعلق کا کیا حال ہے؟ سب سے پہلے تو ہم اس بات کی طرف توجہ دلاتے ہیں، کہ دیکارت نے ارسطو کے نقطۂ نظر کو معکوس کردیا۔ ارسطو کے نزدیک تو عقل حس کو پہلے ہی سے فرض کرتی ہے، لیکن دیکارت کے خیال میں حس عقل کو پہلے سے فرض کرتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ "میں اپنے آپ میں تخیل اور احساس کے قوا، پاتا ہوں، جن کے بغیر میں اپنے آپ کو تو مکمل فرض کرسکتا ہوں، لیکن نہ بالعکس، مطلب یہ، کہ میں ان کو[۵] بغیر اپنی ذات، یعنی بغیر کسی ایسے ذی عقل جوہر کے متصور نہیں کرسکتا، جن میں وہ جاگزین ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے۔ ۔ ۔ کہ ان کا صوری تصور ہی کسی نہ کسی تعقل کو شامل ہے"۔ اس کے بعد وہ معلوم کرتا ہے کہ "نہ صرف یہ کہ حیوانات میں انسانوں سے کم عقل ہوتی ہے، بلکہ ان میں عقل بالکل ہوتی ہی نہیں"۔ اس سے وہ اس نتیجے پر پہونچتا ہے، کہ حیوانات محض خودکار مشینیں ہیں، کہ اگر ان کی پیچیدگی سے قطع نظر کرلی جائے، تو وہ ایک ماہر گھڑی ساز کی مشینوں کی طرح ہیں، جن کو "نہ روح نباتی کی ضرورت ہے، نہ ذی حس روح کی"۔ یہاں تک کہ جسم انسانی بھی طبیعی نقطۂ نظر سے اس قسم کی ایک مشین ہے۔

---

۵ یعنی جس حد تک کہ اس نے اس کو تسلیم کیا ہے (مصنف)

تاہم روحِ انسانی اور جسمِ انسانی کا تعلق اس قسم کا نہ تھا جیسا کہ ایک ملاح اور اس کی صحیح و سالم کشتی کا ہوتا ہے، کیونکہ انسان میں روح و جسم ایک جوہری وحدت بن جاتے ہیں۔ لیکن یہ جوہری وحدت ممکن کس طرح ہوتی ہے؟ عقل اس سوال کا جواب دینے سے قاصر تھی۔ یہاں وہ معیار بھی ناقص ثابت ہوا جس پر دیکارت کے طریقہ تفلسف کا مدار ہے۔ اس نقص کا دیکارت نے نہایت خندہ پیشانی سے اعتراف کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے: "میرے نزدیک یہ ناممکن ہے کہ ذہنِ انسانی وضاحت کے ساتھ اور بیک وقت روح و جسم کی علیحدگی کو بھی متصور کرے اور ان کے اتحاد کو بھی، کیونکہ اس طرح متصور کرنے کے لئے لازمی ہے کہ وہ ان کو ایک بھی متصور کرے اور دو بھی، جو خود اپنی ضد ہے"۔ بر ایں ہمہ دیکارت نے، اس سے کبھی انکار کیا، کہ وحدت بہر صورت ایک واقعہ ہے، یہ [illegible] قدر ناقابلِ توجیہ کیوں نہ ہو، اور یہ کہ اسی واقعہ سے انسانی تجربہ ممکن ہوتا ہے۔ اس سے بھی عجیب تر یہ کہ علل غائیہ کے انکار کے باوجود دیکارت نے اپنے تاملات[1] کے خاتمہ پر جسم و روح کی اس باہمی مطابقت کی طرف اشارہ کیا ہے، جو ہمارے روزمرہ تجربہ میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس لئے اپنی محولہ بالا تصنیف کو اس ضابطہ پر ختم کیا ہے، کہ "مجھے ان احضارات (یعنی یہ کہ میرا جسم دیگر اجسام سے گھرا ہوا ہے) کی صداقت میں ذرہ بھر بھی شبہ نہ کرنا چاہئے، بشرطیکہ ان کے امتحان کے لئے میں اپنے حواس، اپنے فہم اور اپنے حافظہ کو جمع کر لوں، اور ان قوا میں سے کسی ایک کا فیصلہ بھی کسی دوسری قوت کے فیصلہ کا منافی نہ ہو"۔ لیکن دیکارت خود اس کو مانتا ہے، کہ مادی اشیائے حقیقی اور بالفعل وجود کے علم کے لئے ہم حواس کے محتاج ہیں۔ اور یہ بات بھی اتنی ہی یقینی ہے کہ اگرچہ دیکارت نے اس کو صراحتہً تسلیم نہیں کیا، کہ اگر حافظہ نہ ہو، تو ہم خود اپنے وجود کے علم سے محروم ہو جاتے ہیں، اور یہی علم اس کے فلسفے کا نقطہ آغاز ہے لیکن انسان بحیثیت حیوان ناطق

---

[1] Meditations

کے احساس اور حافظہ کا مالک ہے، نہ بحیثیت اس کے کہ وہ عقل محض ہے۔ دوسرے الفاظ میں عقل محض ہی ہمارے حقیقی تجربہ کا سرچشمہ نہیں۔ لیکن یہ "ذہنی فکرشی" اور "ذہنی امتدادشی" (جو متفاوت اور قائم بالذات جواہر ہیں) کے تصورات کا منبع ضرور ہے، اور ان ہی تصورات پر کارتیزی ثنویت مبنی ہے۔ لہذا اس ثنویت کے مطابق ہماری مخصوص فطرت انسانی محض ایک بیّن استثنا ہی نہیں، کیونکہ باقی تمام ارواح بھی غیر مجسم اور باقی تمام عضویے بھی مشینیں فرض کی گئی ہیں۔ یہ محض ایک گرہ ہی نہیں، جس کو صرف قادر مطلق لگا سکتا ہے، بلکہ یہ ایک حقیقی لغویت اور ایک صریحی تضاد ہے۔ لیکن چونکہ یہ فطرت ایک واقعہ ہے، لہذا صرف یہی (ایک سلبی مثال کے طور پر بھی) اس ثنویت کے ناقابل قبول بنانے کے لئے کافی ہے۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس مقام سے شروع کریں، جہاں دیکارت ختم کرتا ہے، اور اس سے دست بردار ہوتا ہے، کیونکہ، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، آخر میں اس کو ماننا ہی پڑتا ہے، کہ اس کا اطلاق فطرت انسانی پر نہیں ہوتا، اور وہ تجربہ انسانی میں اس کو پاتا بھی نہیں۔ جیسا کہ اس نے بتایا ہے، یہاں ہمارے باطنی احساسات ہم کو اس چیز سے واقف بناتے ہیں جس کی ضرورت ہم کو اپنی صحت برقرار رکھنے کے لئے پڑتی ہے۔ خارجی احساسات سے نہایت وضاحت اور تیقن کے ساتھ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ گرد و پیش کی اشیاء میں سے کون سی چیز ہمارے لئے بحیثیت اس کے مفید ہے، اور کون سی مضر، کہ ہم جسم و روح سے مرکب ہیں۔ یہاں حافظہ ہم کو اس قابل بناتا ہے، کہ ہم اپنی حیات کے تمام واقعات کو ملا دیں، اور تصدیق ہم کو اس لائق کرتی ہے، کہ عملاً صادق و کاذب میں تمیز کریں، لہذا ازمنہ ماضیہ کے تمام شکوک مبالغہ آمیز اور مضحکہ خیز سمجھ کر مسترد کر دینے چاہئیں"۔

اگر دیکارت اس تجربے سے شروع کرتا جیسا کہ اس کو فی الواقع کرنا چاہئے تھا، اور ہر اس چیز پر نہایت سنجیدگی سے غور کرتا، جو اس میں شامل ہے، تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ ذہن کے متعلق جو خیال اس نے قائم کیا ہے، وہ اس کو حاوی نہیں۔ ارسطو نے

اپنے فکر کا آغاز عضویہ اور اس کے ماحول سے کیا، اور اس کو معلوم ہوا، کہ اس عضویہ کی حقیقت میں ذی حیات ہونے کے لئے کسی خبر دینے والی "روح" کا ہونا ضروری ہے۔ دیکارت نے اپنے فکر کا آغاز ذہن سے کیا، لہذا اس کو بھی معلوم ہو جانا چاہئے تھا، کہ ذی شعور ذات کے حقیقی تجربے کے لئے ایسی اشیاء کا ہونا لازمی ہے، جو ذہن سے الگ ہوں، لیکن دیکارت اس دوئی کو اخذ نہ کر سکا۔ یہ صحیح ہے کہ اس نے صاف الفاظ میں اقرار کیا، کہ فطرت انسانی میں "ذہی فکر شئے" مکمل شئے نہیں، لیکن یہ اقرار حیاتیاتی، یا نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر سے تھا، جو ارسطو کا نقطۂ نظر تھا، نہ کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے، جس تک خود دیکارت پہونچا تھا۔ لہذا وہ اب بھی اپنی ثنویت پر ثابت قدم تھا۔ اس کا خیال تھا، کہ احساسی تجربہ کی قریبی اشیا بھی شئون شعور یعنی وہ تغیرات ہیں، "جو ہم میں واقع ہوتے ہیں"۔

لیکن ان تمام خیالات کو دیکارت کے اس قول سے کس طرح تطبیق دی جائے گی، کہ خود اس کا اپنا جسم اور بہت سے اجسام سے گھرا ہوا ہے وغیرہ وغیرہ؟ کیا خود اپنے جسم اور اوروں کے اجسام کے اضطرارات خود اس کے لئے اپنے شئون تھے بحیثیت اس کے کہ وہ "ذہی فکر شئے" ہے؟ اگر یہ ایسے شئون نہ تھے تو اس کا تجربہ انہیں شئون تک محدود تھا، اور اس لئے جسم بحیثیت "ذہی امتداد شئے" ہونے کے اس کے تجربہ سے خارج تھا اس طرح ذہن و جسم کی ثنویت ثابت ہوئی، لیکن اس کے ساتھ ہی موخر الذکر کا تجربہ ناممکن، یا کم از کم ناقابل توجیہ بھی ہو گیا۔

اس دوسرے ہفتخوان کو بھی دیکارت نے اسی طرح طے کیا جس طرح کہ اس نے پہلے ہفتخوان کو طے کیا تھا، یہاں بھی اس نے قادر مطلق کی طرف مراجعہ کیا۔ مطلب یہ ہے کہ صرف قدرت الٰہی روح و جسم کو فطرت انسانی میں متحد کر سکتی ہے اور صداقت الٰہی انسانی تجربے کے عالم مادی کی حقیقت کی ضامن ہے۔ جسم و ذہن کا تعلق اور خارجی ادراک کی حقیقت یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے دیکارت کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے فلاسفہ کو پریشان کر رکھا ہے، اور جب تک کہ یہ ثنویت ہمیشہ کے لئے دفن نہیں کر دی جائے گی اس وقت تک فلاسفہ کی پریشانی باقی رہے گی۔

کارتیزی ثنویت اور تجربہ کی دوئی

(۳) صرف اس ہی بنا پر ہم مجاز ہیں، کہ شروع ہی میں نفسیات کے لغوی معنوں کے باوجود، اس کی اس غیر محتاط تعریف کو رد کر دیں، کہ یہ ذہن کا علم ہے، جس کے مقابلہ میں ایک ممیز علم مادے کا ہے (جسے طبعیات کہا جا سکتا تھا) لیکن اگر ہم اپنی اس تاریخی تحقیق کو اور آگے بڑھائیں، تو ہماری محنت بیکار نہ جائے گی۔ اس سے ہم کو نفسیات کے تیسرے دور میں انتقال کی بڑی بڑی خصوصیات کا علم ہو جائیگا۔ اس دور میں نفسیات کی تعریف کی جاتی ہے، کہ یہ فردی تجربہ کا علم ہے۔ اس دور کی ایک بڑی خصوصیت تو یہ ہے، کہ خذ ما صفا ودع ما کدر، اس کا اصول کار تھا۔ یعنی یہ کہ ارسطا طالیسی اور کارتیزی عقاید میں جو خوبیاں تھیں ان کو تو اس نے باقی رکھا، اور ان کی خامیوں اور نقائص کو ترک کر دیا۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، دیکارت کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کا نقطۂ نظر موضوعی یعنی فردی ہے، اور یہ نقطۂ نظر اب تک مسترد ہوا ہے، اور نہ امید ہے کہ مسترد ہو۔ اس کی خامی کچھ تو ما بعد الطبیعیاتی، یا کہنا چاہیے دینیاتی، افتراضات میں ہے، اور کچھ اس میں کہ جس صورت میں کہ اس نے فردی تجربہ کو بیان کیا ہے، اس کی نوعیت بہت زیادہ عقلی ہے۔ اگرچہ دیکارت کے ذہنی فلسفے کے ادعائی افتراضات اس تجربی نفسیات کی وجہ سے بہت بدنام ہوئے، جس کا بیج لاک نے بویا، اور بہت سے برطانوی مفکرین کے ایک سلسلے نے جس کو پروان چڑھایا، تاہم براعظم پر اس فلسفے کی دھوم دھام ویسی کی ویسی باقی رہی، اور ولف[1] کی عقلی نفسیات میں تو یہ اپنے انتہائے عروج پر پہونچ گئی۔ ولف نے روح کی بساطت، عدم مادیت، اور ابدیت کو محض تصور شعور سے مستخرج کیا لیکن کانٹ نے جہاں ما بعد الطبیعیاتی ماہیت کے باقی ماندہ حصوں

۱؎ Wolff

کی جڑ ہلائی، وہاں ماہیت ذہن کے اس وہبی ثبوت کی بنیادیں بھی کھوکھلی کر دیں۔ کانٹ کے نزدیک تمام تصورات خالی ہوتے ہیں، سوائے ان کے، جو اپنے مشمولات کو تجربہ سے حاصل کرتے ہیں، اور تمام تصورات غیر صحیح ہوتے ہیں، جب وہ تجربہ سے متجاوز ہو جاتے ہیں۔ ہمارے لئے اعیان، یعنی فکر کے پیدا کئے ہوئے حقائق، غیر موجود ہیں۔ ہمارا علم مظاہر، یعنی حس کے پیدا کردہ حقائق تک محدود ہے۔ تجربہ کے لیے موضوع و معروض کی ثنویت لازمی ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ ہو کر مکمل اشیا نہیں رہ سکتے، بلکہ خالصتہً فرضی تصورات بن جاتے ہیں۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے، کہ ہم ان پر ایمان لے آئیں، یا ان کے متعلق فکر کریں لیکن یہ نہیں ہو سکتا، کہ ہم کو ان کا علم ہو جائے۔ ابدیت کے مسائل کے ساتھ جو عملی دلچسپی ہم کو ہے، اس کی تشفی خواہ کسی طرح ہو جائے، لیکن کم از کم کانٹ کے وقت سے یہ مسائل نفسیاتی نہیں سمجھے جاتے۔ اب نفسیات تمام تر ایک تجربی علم ہو گئی ہے، جس میں سے تمام دینیاتی اور مابعد الطبیعیاتی افتراضات خارج کر دیے گئے ہیں۔ تجربہ میں موضوع و معروض کی ناقابلیت انفصال کانٹ کے بڑے عقائد میں سے ایک عقیدہ تھا۔ اس نے بھی نظریہ ذہن کو نظریہ حیات کے ہم رتبہ بنانے میں بہت مدد کی ہے لیکن جسم کی حیات، یا عضوی حیات کی جگہ اب ذہن کی حیات، یا حیات نفسی، نے لے لی ہے، لیکن یہاں ذہن کا مطلب تجربہ کرنے والی ذات، یا جیسا کہ ہم بعض اوقات کہتے ہیں، ایغو ہے جس کے مقابلے میں غیر ایغو، یا تجربہ کا معروض ہے، اور ذہنی حیات اس تجربہ کے مساوی ہے، جو ان دونوں کے تعامل سے پیدا ہوتا ہے۔ ارسطو کی معروضی نفسیات کے مقابلے میں موضوعی نفسیات اسی حیات ذہنی سے تعلق رکھتی ہے۔

لیکن لاک اور اس کے تابعین، جن میں کانٹ بھی شامل ہے، حیات ذہنی کے واقعات کی ناقص تحلیل کی وجہ سے بہت آگے نہ بڑھ سکے۔ اس تحلیل کو انھوں نے دیکارت سے لیا، لیکن اس کے مابعد الطبیعیاتی افتراضات کو انھوں نے مسترد کر دیا۔ ہم نے ابھی کہا ہے، کہ یہ تحلیل بہت زیادہ، اور بالکل بجا طور پر، عقلی تھی۔ دوسرے الفاظ میں جس طرح دیکارت نے موضوع کو بالضرورت

عقلی متصور کیا، اسی طرح اس نے اس کے تجربہ کو اساسی طور پر دو قوتی فرض کیا۔ جس تجربہ کو اس نے تسلیم کیا، وہ صرف شعور ذات کی سطح کا تجربہ تھا۔ اس میں پہلے تو وہ تجربہ کو شعور ذات یعنی کل کو جزو، کے ہم معنی بنانے کی طرف مائل ہوا، اور بعد میں شعور ذات کے موقوفات کو ان واقعات کے ہم معنی بنانے کی طرف راغب ہوا، جن کا وقوف ہوتا ہے۔ ان تمام غلطیوں پر ہم ایسے بعد دیگرے غور کرینگے۔

ڈیکارٹ کا خیال تھا، کہ خارجی ادراک میں ذہن "جسم کی طرف رُخ کرتا ہے" لیکن شعور ذات میں "یہ کسی طرح خود اپنی طرف رُخ کرتا ہے"۔ اسی خیال کے مطابق لاک نے سادہ تصورات کے دو ذرائع احساس اور تفکر، میں تمیز کی۔ مقدم الذکر اشیاء کی صفات محسوسہ کا سرچشمہ ہے، اور موخرالذکر ذہن کے اپنے اعمال کے تصورات کا۔ وہ کہتا ہے، کہ اگرچہ تفکر فی الواقع کوئی حس نہیں۔ "تاہم" یہ حس کے بہت مشابہ ہے، لہٰذا اس کو حس باطنی کہنا نامناسب نہ ہوگا"۔ کانٹ نے بلا تامل اس کو ایسا ہی تسلیم کرلیا، اور حس ظاہری اور حس باطنی کو ایک ہی سطح پر لاکر ان کو تجربہ کے دو ممیز لیکن ہمرتبہ مناہج کہا۔ پہلی حس تو طبیعی مظاہر کے تجربہ کا سرچشمہ ہے، اور دوسری نفسی مظاہر کے تجربہ کا۔ اس طرح ایک نئی ثنویت، یعنی ثنویت مظاہر پیدا ہوئی، جس نے جواہر کی قدیم ثنویت کی عزت رکھ لی۔[۱] اس نئی ثنویت کے ساتھ نفسیات کی ایک نئی تعریف بھی پیدا ہوئی، جو قدیم تعریف سے کچھ بہتر نہیں۔ اب نفسیات کی تعریف یہ ہوئی، کہ یہ اس باطنی تجربہ کا علم ہے، جس کا مشاہدہ حس باطنی سے ہوتا ہے۔ اس طرح یہ علم خارجی تجربہ کے علوم کے مقابلہ میں،

---

[۱] چنانچہ ہیملٹن کہتا ہے:۔ ذہن اور مادہ، بحیثیت معلوم اور قابل علم مظاہر یا صفات کے، دو مختلف سلسلے ہیں۔ ذہن اور مادہ بحیثیت نامعلوم اور ناقابل علم "جواہر" ہیں، جن میں صفات کے دو مختلف سلسلے واقع فرض کئے جاتے ہیں۔ ایک نامعلوم جوہر کا وجود محض ایک نتیجہ ہے، جو ہم معلوم مظاہر سے نکالنے پر مجبور ہیں۔ ان دونوں جواہر کی تفریق مظاہر کے ان دو سلسلوں کے اس تباین سے مستنبط ہوتی ہے، جس کی وجہ سے

لیکن ہر تبہ حیثیت سے آگیا۔ یہ علوم ان اشیاء پر بحث کرتے ہیں، جن کا مشاہدہ خارجی حواس سے ہوتا ہے۔ ایک قدم اور آگے بڑھانے سے ہمارے بلا واسطہ تجربہ کے موضوع اور معروض ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوجاتے ہیں۔ یہ قدم مثلاً بین[1] نے بڑھایا، جو معروضی تجربہ کو موضوعی تجربہ سے ممیز کرتا ہے، اور نفسیات کو موخر الذکر تک محدود سمجھتا ہے۔ وہ ان کو دو عوالم کہتا ہے" جن میں سے ایک فقط ایک خاصیت یعنی امتداد سے محدود ہے، اور دوسرے کی تعریف اگر ہوسکتی ہے، تو سلبی طور پر فقط ایک واقعہ یعنی امتداد کی غیر موجودگی سے۔ لیکن یہ یقینی ہے[2] کہ بلا واسطہ تجربہ بھی اس طرح دو نیم نہیں ہوتا۔ لہذا ظاہر ہے، کہ اس تمام بحث میں کہیں غلط بحث ہوا ہے، جس کو صاف کرنے کی ہم کو کوشش کرنی چاہیئے۔

سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے کہ "حس باطنی" کی اصطلاح بالکل غلط ہے، ماسوا ان صورتوں کے جہاں اس کا اشارہ صرف ان چیزوں کی طرف ہو، جو عضویے کے اندر ہیں۔ لیکن یہاں "باطنی" "ذہن کے اندر" کے واقعات میں امتیاز کرنے کے لئے مستعمل ہوا ہے۔ اس میں "اندر" اور "اندر نہیں" یعنی باہر، کا لزوم شامل ہے۔ یہ اتنا ہی بے معنی ہے، جتنا کہ ایک دن کے اندر ہونے والے واقعات کو دروازے سے باہر ہونے والے واقعات کا متعامل سمجھا جائے۔ اب رہ گئی وہ حس جو باطنی ہے۔ اگر ہم لاک کے ہم زبان ہو کر ان اشیا کے احساسی ارتسامات کا ذکر کریں، جو ذہن سے باہر ہیں، تب بھی ان احساسی ارتسامات کے کیا معنی ہونگے" جو ان قوا سے حاصل ہوتے ہیں، جو موضوع کے لئے ما فطری اور مخصوص ہیں"؟ ہر عضویات خارجی حس کے آلات اور "مراکز" کا قائل ہے، لیکن وہ اس مفروضہ حس باطنی کا نہ کوئی آلہ معلوم کرسکا،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ یہ دونوں سلسلے ایک ہی جوہر میں واقع نہیں ہوسکتے۔" (خطبات مابعد الطبیعیات (Lectures on Metaphysics) جلد اول ص ۱۳۶) مصنف

[1] (Bain)

[2] یہی وہ "استبعاد" ہے، جس کو حل کرنے کی ناکام کوشش کی۔ لاک کے عقیدہ نے نفسیات اور فلسفہ میں جو آفت ڈھائی اس کا بہترین ثبوت یہاں اور تمام انتقاد (Critique) میں ملتا ہے۔ (مصنف)

غرض یہ لاک کی ہدایت ہے، کہ پیدائش کے وقت سے ایک بچہ کی حالت کو نگاہ میں رکھو، اور دیکھو کہ زمانہ کیا کیا تغیرات پیدا کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ خود بچے کی تدریجی ترقی کو مجملاً بیان کرتے ہوئے آخر میں کہتا ہے، کہ "آخرکار وہ ان تصورات کے متعلق اپنے اعمال پر غور کرنے لگ جاتا ہے، جو احساس سے حاصل ہوئے تھے" لیکن لاک یہ فرض نہیں کرتا، کہ اس درجے پر پہونچنے کے بعد بچہ اُن ارتسامات کو خاموشی سے وصول کر لیتا ہے، جو گزشتہ تمام ارتسامات سے مختلف ہوتے ہیں۔ ابتدائی مدارج پر بچہ ذی شعور تھا، لیکن اس کو اپنی ذات کا شعور نہ تھا۔ بقول لاک "وہ اس کی متقل التجا (اس کو) اپنے گرد و پیش دیکھنے میں کام میں لاتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے" لیکن جب آخرکار، "یہ خود اپنی جانب اندر کی طرف رُخ کرتا ہے، اور جو تصورات اس کے قبضہ میں ہوتے ہیں، ان کے متعلق خود اپنے اعمال کا مشاہدہ کرتا ہے" تو اس کو اپنی ذات کا شعور ہو جاتا ہے۔ لیکن اس طرح اس میں اس چیز کی ایک نئی صورت پیدا نہیں ہوتی، جس کو کانٹ احساسیت کہتا ہے۔ یہ ایسی چیز نہیں، کہ اس کو چھٹی حس کا اضافہ کہا جا سکے۔ اس کے برخلاف یہ عقلاً[1] ان تصورات میں مشغول ہو جاتا ہے، جو اس کے پاس (پہلے ہی سے) تھے۔ پہلے تو وہ یہ نہ کہہ سکتا تھا، کہ وہ چکھتا ہے، یا وہ چکھ نہ سکتا تھا، کہ وہ سُنتا ہے، اور اب بھی وہ ایسا نہیں کر سکتا، اس وجہ سے، کہ خارجی حواس سب کے سب علیحدہ علیحدہ ہیں، لیکن پہلے جب وہ چکھتا تھا، تو اس کو چکھنے کا شعور نہ ہوتا تھا۔ لیکن اب اس کو چکھنے، یا سننے کا شعور ہو سکتا اور ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ شعور ذات کے نئے درجے پر خارجی حواس کے معروضات ذات ہی سے صرف متعلق نہیں کئے جاتے تھے، بلکہ ان دونوں کا اس طرح متعلق ہونا بھی معلوم ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نام نہاد معروضی تجربہ صاف طور پر موضوعی تجربہ میں لاہو

---

[1] اس میں شبہ نہیں کہ اس طرح یہ اور تصورات کا اکتساب کر لیتا ہے لیکن یہ احساسی نہیں ہوتے، اور ان کو ارتسامات تفکر کہنا مناسب نہیں، جیسا کہ مثلاً ھیوم نے ان کو کہا (مصنف)

نظر آتا ہے۔ لہٰذا نفسیات کس طرح موخر الذکر تک محدود کی جا سکتی ہے!؟
تاہم اگر نفسیات فردی تجربہ کا علم ہے، تو کیا اس کی یہ تحدید ضروری نہیں؟
اگر یہ ضروری نہیں، تو پھر اس موضوعی نقطۂ نظر کو ہمیشہ کے لئے روشن کرنے کی وجہ سے، جو مدحت سرائی دیکارت کی ہوتی ہے، اس کا کیا مطلب ہے؟
علاوہ ازیں اگر نفسیات کے لئے ضروری ہے، کہ اس تجربہ کو بھی شامل ہو، جو معروضی نقطۂ نظر سے حاصل ہوتا ہے تو کیا تمام کا تمام علم اس کے دائرے کے اندر نہیں آ جاتا؟ اس قسم کے سوالات کا اس مقام پر پیدا ہونا طبعی امر ہے، لیکن یہی سوالات ہماری رہنمائی اس خلط مبحث کی طرف کرتے ہیں، جس پر ہم بحث کر رہے ہیں۔

پہلے تو ہم کو یہ تعیین کرنا ہے، کہ یہ مزعومہ انفصال کامل بھی ہے یا نہیں۔ ہمیں تسلیم ہے، کہ نفسیات کو تجربہ سے تعلق ہے۔ لیکن سوال یہ ہے، کہ کیا اس تجربہ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھا جائے، جو تجربہ کرنے والی ذات کے متعلق معلوم ہوتی ہیں، یا اس کو وسیع کر کے اس میں ان باتوں کو بھی شامل کر لینا چاہئے، جو معروضات تجربہ کے متعلق معلوم ہیں؟ دوسرے الفاظ میں کیا موضوعی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں ہم کو صرف موضوع سے تعلق ہوتا ہے، اور معروضی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں معروض سے، بعینہ اس طرح، جیسے کہ صوتیات کے مطالعہ میں ہم صرف آواز سے سروکار رکھتے ہیں، اور علم مناظر و مرایا میں صرف روشنی سے؟ اگر ہم سب بہرے ہوتے، تو مقدم الذکر علم کا یقیناً وجود نہ ہوتا، اور اگر ہم سب اندھے ہوتے، تو موخر الذکر علم کا نام بھی نہ ہوتا۔ لیکن ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ یہ تمثیل نام نہاد "باطنی مظاہر" یا "حس باطنی" کے واقعات، اور خارجی مظاہر یا حس خارجی کے واقعات کی تفریق پر قابل اطلاق نہیں۔ یہ دو واقعات ہم رتبہ نہیں، اور یہ ایک دوسرے میں ملے ہوتے ہیں۔ لفظ مظاہر ہمارے اس قول پر شاہد ہے، کیونکہ جب کوئی مظہر حقیقتہً موجود ہوتا ہے، تو لازمی ہے، کہ شخص موجود ہو، جس کے لئے یہ ظاہر ہو، یا جس کے لئے یہ واقعہ ہو۔ یہ دعویٰ تو کوئی بھی نہ کریگا، کہ باطنی مظاہر کا ادراک ایک خاص ذات کو ہوتا ہے،

اور خارجی مظاہر کا اوراک ایک اور ذات کو۔ بیین نے پہلے تو موضوعی تجربہ اور معروضی تجربہ میں امتیاز کیا، لیکن آگے چل کر اس کو بھی یہ ماننا ہی پڑا، کہ معروضی تجربہ بھی "ایک معنوں میں ذہنی ہوتا ہے"۔ لیکن یہ کن معنوں میں ذہنی ہوتا ہے؟ یعنی یہ کہ اس کو نفسیات سے کس حیثیت سے تعلق ہوتا ہے؟ اور کن معنوں میں یہ ذہنی نہیں ہوتا؟ یہی وہ سوال ہے، جو اس گنجلک کو صاف کریگا، جس کو بیین نے ویسا کا ویسا ہی چھوڑ دیا ؎

ہم اس بات پر متفق ہیں، کہ نفسیات فردی تجربہ پر بحث کرتی ہے۔ لیکن ہم نے معلوم کیا ہے، کہ موضوع اور معروض دونوں اس تجربہ کے اجزا ہیں۔ لہذا ہم کو دریافت یہ کرنا ہے، کہ اس کے موضوعی نقطۂ نظر، اور اس نقطۂ نظر میں کیا فرق ہے، جس کو ہم معروضی کہتے ہیں، اور جس میں بظاہر موضوع شامل نہیں ہوتا؟ اس کا جواب فوراً یہ دیا جاسکتا ہے، کہ مقدم الذکر حیات شاعرہ یا یوں کہو، کہ اس ذی حیات ذات کا نقطۂ نظر ہے، جس کو اپنے مخصوص ماحول سے معاملہ پڑتا ہے۔ موخر الذکر اس کے مقابلہ میں سائنس کا نقطۂ نظر ہے، جس میں انفرادی ماحول کی خصوصیات بالعموم نظر انداز کردی جاتی ہیں۔ لیکن اگر سائنس کے نقطۂ نظر میں کوئی موضوع فی الواقع مدلول نہیں ہوتا، تو پھر ہم سائنس کے متعلق کس طرح کہہ سکتے ہیں، کہ اس کو معروضی تجربہ سے تعلق ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ واقعی مظاہر پر بحث کرتی ہے؟ پھر اس کے علاوہ اس نقطۂ نظر کا مفہوم کیا ہوگا، جو کسی کا نقطۂ نظر نہیں؟ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ سائنس میں یہ نہیں ہوتا، کہ کوئی موضوع مدلول ہی نہ ہو، بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ کوئی خاص موضوع مدلول نہیں ہوتا، جس سے تجربہ متعلق ہو، جیسا کہ نفسیات میں ہوتا ہے۔ سائنس کو علم کی محض اس صورت سے تعلق ہوتا ہے، جو سب لوگوں کے لئے ایک ہے۔ اس کے علاوہ سائنس کے لئے علم بہت سے اذہان کے تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے، نہ کسی خاص ایک ذہن میں ایک خاص عمل کا۔ پھر اس عمل میں خصیت بھی ہوتی ہے، اور طلب بھی، اور ان دونوں سے سائنس کو کوئی مطلب نہیں ؎

یہ تفریق بذاتِ خود بالکل ظاہر و باہر ہے۔ نفسیات کے لئے اس تفریق کی اہمیت کے سمجھنے میں کانٹ سے قبل کے فلاسفہ کی ناکامی کی ایک وجہ تو یہ تھی، کہ انہوں نے نفسیات تقابلہ کو نظر انداز کیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا، کہ یہ علم شعورِ ذات کے معطیات تک محدود ہوگیا۔ انہوں نے اس انقطاع کو معلوم اور تسلیم کرلیا، جو شعورِ ذات اور قوۃ ناطقہ کی وجہ سے انسان اور حیوان میں ہوتا ہے، چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ارسطو اور ارسطو سے بھی زیادہ ڈیکارٹ، نے اس کا اقرار کیا، لیکن وہ یہ معلوم نہ کر سکے، کہ تفکر اور استدلال دونوں میل جول سے پیدا ہوتے ہیں، اور اسی میل جول کی تدریجی ترقی کی وجہ سے انسان اور حیوان کے درمیان یہ خلیج حائل ہوئی ہے۔ بجائے اس کے، کہ وہ فرض کرتے، کہ نوعِ انسانی نے ناطقیت حاصل کی ہے، انہوں نے فرض کیا، کہ ہر شخص بذاتِ خود، اور بطورِ خود، ناطق ہے۔ اس کے بعد انہوں نے نفسیات کو فلسفہ کی اس شاخ سے گڈمڈ کردیا، جس کو آج کل، علمیات، یا نظریہ علم کہتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ علمیاتی مسائل ہی کی خاطر انہوں نے نفسیاتی تحقیق میں قدم رکھا۔[1] ان دونوں تحقیقات میں اس فرق کو معلوم کرنے کی فضیلت کانٹ کے لئے محفوظ ہو چلی تھی۔

اب ہم سب معلوم کر سکتے ہیں کہ "موضوعی" اور "معروضی" کے نفسیات اور علمیات دونوں میں مختلف معنی ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ علمیات میں "معروضی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو مالِ مشترک ہے، اور "موضوعی" سے مراد تجربہ کا وہ حصہ ہے، جو ذاتی ملک ہے۔ نفسیات میں "موضوعی" کا اشارہ مالک کی طرف ہوتا ہے، اور "معروضی" کا اس ملک کی طرف، جس کا یہ مالک ہے۔ لیکن سائنس اس مالِ مشترک کو گویا مال ہی نہیں سمجھتی اور نفسیات صرف

---

[1] ظاہر ہے کہ لاک کا یہی حال تھا۔ اس کا مشہور مقالہ صرف فہمِ انسانی پر بحث کرتا ہے۔ ھیوم کی پختہ تر تصنیف کی بھی یہی غایت تھی، اور نام بھی تقریباً یہی تھا۔ پھر برکلے نے اپنے ایک واحد سائنٹیفک رسالہ کو "رسالہ مبادیٔ علمِ انسانی" لکھا۔ ہیملٹن اور مینسل (Mansel) کے سے جدید مصنفین بھی نفسیات پر مابعد الطبیعیات کے زیرِ عنوان بحث کرتے ہیں۔ ابھی بہت زمانہ نہیں گزرا کہ نفسی واقعات

ذاتی ملک کو ملاک سمجھتی ہے۔ پھر نفسیات کی "موضوعی اشیا" علمیات کی "معروضی اشیار" میں نہیں پائی جاتیں، اور اس لئے انہیں اس اصل کی نقل سمجھا گیا، جو سائنس نے کسی طرح آدمی کے دماغ میں پیدا کی، اور جس کو نفسیات نے شعور کے اندر پایا۔ اس طرح نتیجہ یہ نکلا، کہ ذات بغیر حقیقی اشیا کے، اور حقیقی اشیاء بغیر کسی مخصوص و معین ذات کے، باقی رہی۔ بالفاظ دیگر ایک غیر ممتد عالم ذات اور ایک ممتد عالم شے تو موجود رہا، لیکن ان کے تعلق کی تشفی بخش توجیہ نہ ہو سکی۔ یعنی یہ کہ کارتیزی ثنویت جوں کی توں باقی رہی۔ یہی وہ وقت تھی، جس کی وجہ سے کانٹ نے موخر الذکر عالم کی "ما فوق حقیقیت" کی پردہ دری کی، اور ریڈ[1] نے مقدم الذکر عالم کی "فاعلی تصوریت" کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی۔ ریڈ کا مفہوم یہ تھا، کہ ادراک میں ہم کو اپنے تصورات کا شعور نہیں ہوتا، بلکہ ہم ان اشیا کا اثبات کرتے ہیں، جو ہمارے سامنے ہوتی ہیں۔ کانٹ کا قول تھا، کہ سائنس کی اشیا ہمارے عام تجربہ کی مد سے، اور اسی تجربہ کے لئے "اشیار" بنتی ہیں۔ یہ کم از کم تجربہ کے لئے اشیا بانفاسہا، اور ایک دوسری سے علیحدہ نہیں ہوتیں۔ اگر ان دونوں بیانات کو ملا دیا جائے، تو پھر یہ تمام تجربہ (ایہ فردی ہو یا کلی) میں موضوع و معروضی کی دوئی کے اعتراف کے ہم معنی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اب بھی کانٹ اور ریڈ کی نفسیاتی تحلیل فردی تجربے میں انیغو و غیر انیغو، ذات و غیر ذات کی ثنویت کا حق ادا نہ کر سکی۔ اس طرح ہم مذکورہ بالا توام غلطیوں میں سے دوسری پر جا پہونچتے ہیں۔ ہماری مراد اس غلطی سے ہے کہ نفس ان واقعات کو وقوف سمجھ لیا جائے، جن کا وقوف خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کو ہوتا ہے۔

کارتیزی ثنویت اور عقلیت

(۴) یہ کسی نہ کسی صورت میں ایک پرانی غلطی ہے۔ میں نے اس سے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: کے ساتھ فلاسفہ کی دلچسپی صرف اس حد تک تھی، جس حد تک کہ معیار علم اخلاق ذمہ داری، یا حیات بعد الموت کے وجود کے مسائل کے لئے ان کی ضرورت ہوتی تھی (مصنف)

[1] Reid

قبل اس کو "شعور تجربہ" اور اس تجربہ کے بیان[1] میں غلط بحث کہا ہے۔ اس کی نسبت میں نے یہ بھی کہا ہے کہ "یہ ایسی غلطی ہے، جو نفسیات اور ان علوم کے سوا جو اس پر مبنی ہیں، اور کسی علم میں نہیں ہو سکتی"۔ پروفیسر جیمس نے بعد میں اس کو "نفسیات داں کا مغالطہ" کہا، اور یہی اصطلاح عام طور پر اختیار کر لی گئی۔ اسی مغالطے کا نتیجہ تھا، کہ لذت و الم کی خالص حسیات، جو نہ صرف علمیاتی، بلکہ نفسیاتی معنوں میں بھی خالصۃً موضوعی ہیں، نفسیاتی حیثیت سے معروضی بنائی گئیں، اور احساسات اور ادراکات کی فہرست میں شامل کی گئیں محض اس وجہ سے کہ جب ہم باہمی میل جول اور شعور ذات کے درجے پر پہونچ جاتے ہیں، تو ہم میں ان کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں پھر چونکہ اس سطح پر لذت اور قوتِ حیات کی زیادتی، اور الم اور قوت حیات کی کمی میں عام تعلق عیاں ہو جاتا ہے، اس لئے یہ حسیات ہماری ذات میں کسی کمال یا عدم کمال کے ہم معنی ہو جاتی ہیں، اور انجام کار وولف ان کی تعریف اس طرح کرتا ہے، کہ "یہ کمی کمال یا عدم کمال کا وجدانی وقوف ہے، یہ کمال یا عدم کمال حقیقی ہو، یا ظاہری"۔ حسیت کی خالصۃً موضوعی اور لاثانی نوعیت کو معلوم کرنے میں ناکامی لاک سے لے کر ریڈ تک تمام برطانوی ماہرین نفسیات میں مشترک ہے۔ اس کی تصحیح سب سے پہلے ٹی ٹینز[2] نے کی۔ اس نے قوا کی سہ گانہ تقسیم پر اصرار کیا۔ اس تقسیم کو اس وقت اگرچہ ہر شخص تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کو قبولیت عامہ کانٹ کی وکالت سے حاصل ہوئی، جو ٹی ٹینز کا شاگرد تھا۔ متقدمین ماہرین نفسیات کے عقلی تعصب کا ایک اور نتیجہ یہ ہوا کہ انہوں نے تجربے کے ہر درجے پر جسمانی حرکات کی اہمیت کی طرف توجہ نہ کی، حالانکہ یہ واقعہ تو ارسطو کی نگاہ سے بھی نہ بچا۔ گزشتہ صدی کے اوائل[3] میں کہیں جا کر،

---

[1] یہ بہت عجیب سوال ہے، کہ یہ عقیدہ کس حد تک ڈیکارٹ کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے، اگرچہ عام طور پر اس کو ڈیکارٹ ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ (مصنف)

[2] Tetens

[3] وزن یا مزاحمت کے اندازہ کرنے میں نام نہاد "عضلی حس" (Muscular Sense) کی اہمیت کی طرف ۱۶ ویں صدی کے اطالوی ماہرین طب نے اشارہ کیا لیکن ان کے عقائد فلاسفہ کی توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرا سکے لہٰذا بہت جلد بھلا دیئے گئے۔ (مصنف)

اور وہ بھی ماہرین عضویات کی عنایت سے معلوم ہوا، کہ یہ حرکات ادراک کے ہر فعل (مثلاً غور سے سننے، دیکھنے، سونگھنے اور ہاتھ سے کسی چیز کو تلاش کرنے) کا لازمی جزو، اور اشیا کی اولی صفات (یعنی امتداد، اور مزاحمت) کے متعلق ہمارے علم کا بڑا ذریعہ ہی نہیں، بلکہ یہ اضطراری، احساسی حرکی، تصوری حرکی، صورتوں میں ہمارے ارادے کے نشوونما کے مختلف مراحل بھی ہیں۔

لیکن جو ماہرین نفسیات اپنے تمام معطیات کو شعور ذات کے دریچے کے تفکر میں تلاش کرتے ہیں۔ انہوں نے صرف ترقی یافتہ ارادے کی طرف توجہ کی، اور چونکہ یہ ترقی یافتہ ارادہ معمولاً ہمیشہ دلائل سے معین ہوتا ہے، لہذا قوائے فاعلیہ ہر جگہ نامنہاد قوائے عقلیہ کے ماتحت سمجھے گئے۔

عقلیت کے خلاف ردعمل تو سو برس سے بھی زیادہ ہوئے کہ شروع ہو چکا تھا،[1] لیکن ارتقائی خیالات کے غلبہ اور اس غلبہ کی وجہ سے نفسیات تخلیقی اور نفسیات متقابلہ کی ترقی سے یہ ردعمل زیادہ وسیع اور مستقل ہو گیا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا، کہ آج کل ماہرین نفسیات بالعموم مصر ہیں، کہ ارادہ نہ کہ عقل، طلب نہ کہ وقوف، فعلیت نہ کہ احساسیت تجربہ کی نوعیت اور ترقی کو سمجھنے کی کنجی ہے۔ دیکارت کی "ذی فکر شے" کے خالصتہ تفکری تجربہ کے لئے بقول شوپنہائر ایک ایسا فرشتہ کافی ہے جس کا سر تو ہو، لیکن جسم نہ ہو۔ لیکن علم کے مدارج اولی طور پر خوراک اور ہوا کے مداخل (جن کو وہ گھیرے ہوئے ہیں) کے ماتحت

---

[1] یہ ردعمل شروع اس وقت ہوا جب کانٹ نے عقل عملی کی اولیت پر اصرار کیا، اور فشٹے (Fichte) نے اس کو پرزور الفاظ میں دہرایا۔ اس عقیدہ کا ماحصل یہ تھا، کہ نظریے کی اشیا کا وجود عمل کی سکیم کے لئے ہوتا ہے۔ عالم خارجی اخلاقی غایت کے حصول کا محض ایک وسیلہ ہے۔ شوپنہائر (Schopenhauer) کی تصنیف "عالم بحیثیت ارادہ و تصور" (جس کے نام ہی سے گزشتہ ترتیب کا انقلاب ظاہر ہوتا ہے) کا فکر اگرچہ غیر مسلسل تھا، لیکن اس کے باوجود اس مسئلہ کی جو پرزور حمایت اس نے کی اس کا اثر بہت زیادہ ہوا، یہ اپنی اپنی قسمت ہے، کہ جن لوگوں نے اس کے دلائل کو اختیار بھی کیا ہے، وہ بھی شوپنہائر کا نام لینا مناسب نہیں سمجھتے (مصنف)

ہیں۔ اس واقعہ سے بلاشبہ معلوم ہوتا ہے، کہ تجربہ کی جس صورت پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، وہ اولی طور پر، اور زیادہ تر عملی ہے۔ یہ حقیقت ان لوگوں کے لئے تو بالکل بدیہی ہے، جو واقعات حیات کو نظریہ ارتقائی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ تاہم جو لوگ کہ نفسیات کا مطالعہ محض فلسفیانہ مسائل کے تعلق سے کرتے ہیں، ان کی نگاہوں سے یہ بہت مدت تک روپوش رہی۔ لیکن ازلی و ابدی وجود رکھنے والے عالم صداقت کے لئے اس نفسیات میں کوئی جگہ نہیں، جو اپنے مقصد سے واقف ہے۔ یہاں وقوف محض جنس نایاب ہے۔ غیر دلچسپ شے نظر انداز کی جاتی ہے، نہ کہ معلوم، اور دلچسپ شے فوراً کسی جواب کا باعث ہوتی ہے، اور کم از کم نسل، یا نوع میں دیر یا سویر کسی تطابق کو پیدا کرتی ہے۔ اس لحاظ سے کامیابی ایک مکمل تجربہ، یا مہارت ہے، جو بالعموم ایک نئی ترقی کا راستہ بناتی ہے۔ اس حد تک صداقت افادہ کے ہم معنی ہے، اور اس کا معیار عملی ہے، نہ نظری۔ اگر ہم حیات کی ترقی پر ذرا آنکھیں کھول کر غور کریں، اور عالم حیوانی سے گزر کر تاریخ انسانی میں اس کو چڑھتا ہوا دیکھیں، تو یہ کہنا بالکل بجا ہوگا، کہ علم ہمیشہ کسی غایت کا وسیلہ ہوا کرتا ہے، اور کبھی بذات خود غایت نہیں ہوتا، یہاں تک کہ بذات خود دلچسپ اور تشفی بخش ہو جاتا ہے۔ اسی لئے کہا جاتا ہے، کہ نفسیاتی حیثیت سے ادراک اور تعقل کا واحد کام یہ ہے، کہ حرکات کی رہنمائی کریں، اور ارادے کو مدد پہنچائیں، یا زیادہ عام صورت میں یوں کہو کہ ذات کی بقا اور خوشحالی اور بہتری میں ترقی پیدا کریں۔

شعور اور تجربہ

(۵) حیات نفسی پر اگر اس لحاظ سے غور کیا جائے، تو "تجربہ" بداہتہً ایک مناسب اصطلاح ہے، اور اس اصطلاح کو ہم بالعموم، روزمرہ کے معاملات میں استعمال بھی کرتے ہیں، لیکن نفسیات میں ایک اور اصطلاح، یعنی "شعور" مروج ہے، جو مقدم الذکر اصطلاح کے مقابلے میں بہت کم مناسب ہے، اور جس کا ابہام نفسیات کے لئے شرمناک ہے۔ شعور ہمیشہ شعور ذات کے

ساتھ خلط ملط کیا گیا ہے، جو اس کے اصلی معنی تھے[1]۔ اس خلط مبحث کی وجہ سے عقلیت کے اغلاط (جن پر ہم نے ابھی بحث کی ہے) کے دوامی ہو جانے کا اندیشہ ہے[2] اور اسی سے تجربہ کے جزو کو کل کے مساوی سمجھنے کی غلطی پیدا ہوئی ہے۔ ہم سے کہا جاتا ہے کہ "ہر شخص جانتا ہے، کہ شعور کیا ہے، کیونکہ ہر شخص ذی شعور ہے"۔ لیکن یہ قول بے معنی ہو کر صحیح بنتا ہے۔ اس کا مطلب دوسرے الفاظ میں یہ ہے، کہ ہر تجربہ کرنے والا تجربہ کرنے والا ہے۔ ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ ایک جو یا ذی حس ہے، اور وہ کوشش کرتا ہے یعنی یہ کہ احساس اور کوشش اس کے تجربے کے حصے ہیں، لیکن ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ یہ اس کے علم کے معروضات ہیں۔ ایک انسان کے لئے یہ بلاشبہ علم کے معروضات بن گئے ہیں لیکن انسان کے تجربہ میں بھی بہت سی چیزیں ایسی ہیں، جن کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ان کا اس کو اب شعور نہیں ہوا، یا یہ کہ ان کا اس کو اب تک شعور نہیں ہوا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ روزمرہ گفتگو میں کسی چیز کے "شعور ہونے" سے مراد یہ ہوتی ہے، کہ ہم اس کی طرف خاص طور پر توجہ کر رہے ہیں۔ ان معنوں میں ایک ماہر شخص کو اب اس محنت و مشقت کا شعور نہیں ہو رہا، جن سے اس نے یہ مہارت حاصل کی ہے، اور ایک مبتدی کو ابھی ان باریکیوں کا شعور نہیں ہوا، جو ماہر بن جانے کے بعد اس کے علم میں آئیں گی۔ لیکن نفسیات میں شعور کے متعلق سمجھا جاتا ہے، کہ اس کے بے شمار مدارج ہو سکتے ہیں، بلکہ یہی اس کے "سب سے بڑے اور اصلی معنی" کہے جاتے ہیں[3]۔ شعور حیات ذہنی کا ہم وسعت ہے، لیکن صرف اس لحاظ سے کہ "یہ حیات درجہ بدرجہ اترتی یا چڑھتی سمجھی جاتی ہے۔

---

[1] مقابلہ کرو لاک کی اس تعریف شعور سے: "شعور ہر اس چیز کا ادراک ہے، جو انسان کے خود اپنے ذہن میں سے گزرتی ہے"۔ (مصنف) [2] یہی خیال ہیملٹن کا ہے۔ اس نے "شعور" کی اصطلاح کے جو ستر معنی بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلے معنی یہی ہیں۔ اس مسئلہ کو وہ "اس کی باریکیوں اور پیچیدگیوں" کی وجہ سے اپنے آخری مقالہ تک ملتوی کرتا ہے۔ [3] فلیمنگ Fleming کا قول "الاشیاء تعرف باضدادها" اسی طرح بعض اوقات کسی لفظ کے معنی اس کے اضداد کے معنوں سے واضح ہوتے ہیں۔ غیر شعور یعنی شعور کا فقدان یا عدم وجود، ہمارے تمام قواء کے تعطل پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا شعور ہماری وہ حالت ہے، جب ہماری ایک قوت یا تمام قواء کارفرما ہوتے ہیں۔ (مصنف)

شدت کے اختلافات تو یقیناً نفسی اور طبعی، دونوں اقسام اشیاء کی خصوصیات ہیں، لہذا محض ان کی بنا پر ان کی تعریف نہیں کی جا سکتی، نہ ان کی بنا پر ہم ان دونوں میں فرق کر سکتے ہیں۔ لیکن شعور کو صرف مدارج ہی سے متصف نہیں کیا جاتا، بلکہ اعمال شعور، احوال شعور، مشمولات شعور، اور صورت شعور کی اصطلاحات بھی سننے میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان اصطلاحات سے مدارج شعور کے علاوہ اور بھی کچھ مدلول ہوتا ہے۔ ادراک کرنا، یاد کرنا، مقابلہ کرنا، خواہش کرنا، فیصلہ کرنا، وغیرہ اعمال شعور کی مثالیں ہیں۔ اب یاد کرنے کا شعور یا "خواہش کرنے کا شعور" وغیرہ کے جملے تو عجیب و غریب معلوم نہیں ہوتے، کیونکہ خود اپنا شعور رکھنے والی ذات کے لئے اس قسم کا تفکر ہی وقوف ممکنات سے ہے۔ لیکن شعور کا کسی چیز کی خواہش کرنا یقیناً عجیب چیز ہے۔ ایک خود اپنا شعور رکھنے والا شخص یہ نہیں کہتا، کہ "میرا شعور یاد کرتا ہے" یا "خواہش کرتا ہے" بلکہ وہ کہتا ہے، کہ "میں ایسا کرتا ہوں"۔ لہذا اگر فعلیت تجربہ کرنے والی ذات میں ہوتی ہے، تو پھر اس فعلیت کو شعور کی طرف کیوں منسوب کیا جائے؟ شعور تو آخر کار مجرد اصطلاح ہے۔ یہ ایک ذی شعور ہستی نہیں، بلکہ ذی شعور ہونے کی حالت ہے؛ جو ذی شعور ہستی کو بھی متضمن ہے۔

اس سوال کا جواب واقعات تجربہ میں نہیں، بلکہ ان واقعات کے متعلق نفسیاتی نظریات کی تاریخ میں ملیگا۔ یعنی یہ کہ جواب دیکارت کے اس عقیدے کے خلاف ردعمل میں ملے گا، کہ تجربہ ایک "ذی فکر شی" کے شئون کے سوا اور کچھ نہیں۔ خیال یہ تھا، کہ ذی شعور جوہر سائنس کے حدود سے باہر ہے، لیکن اس کے شئون پھر بھی ان حدود کے اندر ہی سمجھے گئے۔ بالفاظ دگر، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، ذہن کی کارتیزی تحلیل تو باقی رہی، اگرچہ اس کا فلسفۂ ہستی مسترد کر دیا گیا۔ یہ طرز عمل بہت ہی سادہ اور ابتدائی تھا، کیونکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، شعور کے نام نہاد شئون بذات خود نہ ذی شعور ہیں، نہ فاعل، اور موضوع، یا معروض ہیں سے کسی ایک کے صریحی اقرار کے بغیر یہ بے معنی ہیں۔ اب صرف دو راستے کھلے ہوئے تھے۔ بعض ماہرین نفسیات نے

تجربہ کرنے والی ذات، اور اس کے ساتھ جوہر کو تو حذف کیا، اور شعور کو ایک شخص کی شکل دے کر، تجربہ کرنے والی ذات بنا دیا۔ یہی وہ ماہرین ہیں، جو نہایت آزادی کے ساتھ اعمال شعور اور احوال شعور کا ذکر کرتے ہیں، اور ہم سے کہتے ہیں، کہ "ہر شخص جانتا ہے، کہ شعور کیا ہے"؟

ماہرین نفسیات کی دوسری جماعت نے اس گم شدہ حقیقت کو معروض میں سے نکالا۔ اس جماعت نے پہلے تو تمام "شئون" کو تصورات، یا احضارات میں تحویل کیا، اور پھر ان "ذہنی مواد" اور اس کے تعامل سے ایک طرح میکانکی اور کیمیاوی طریق سے تجربہ کی عمارت کھڑی کی[1]۔ "مشمولات شعور" اس جماعت کا تکیہ کلام ہے۔ اکثر وہ کہتے ہیں، کہ شعور کا ایسا مشمول "صورت شعور" پر بھی دلالت کرتا ہے۔ ان کا یہ کہنا اس قول کے مساوی ہے، کہ یہ مشمول ایک ذی شعور ذات پر بھی دال ہے۔ لیکن وہ اپنے طریق بحث سے مجبور ہو کر اس ذی شعور ذات کے اقرار کے حذف کو جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ذات اس مشمول کے وجود کی ایک "عام شرط" ہے، نہ کہ خود اس مشمول کا حصہ۔ لیکن ان کی یہ بحث نفسیاتی نقطۂ نظر کی غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ تجربی نفسیات کو طبعی، یا معروضی سائنس کی تقلید کرنی چاہئے۔ لیکن یہ ممکن نہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے نقاط نظر، جیسا کہ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ ماہر طبیعیات جو زبان استعمال کرتا ہے، وہ تو صرف یہ ہے کہ ب، ج یا د موجود ہے۔ لیکن ماہر نفسیات صرف یہ کہہ کر کہ اس قسم کے احضارات، یا حیات، یا حرکات (گویا یہ قائم بالذات ہستیاں ہیں) موجود ہیں، اپنے نقطۂ نظر کی خصوصیات کو واضح نہیں کر سکتا۔ اس توضیح کے لئے

[1] اس عقیدہ کے لئے میں نے احضاریت Presentationism کا نام تجویز کیا ہے۔ یہ اکثر احساسیت Sensationism یا تلازمیت Associationism کہلاتا ہے۔ اس کا پہلا نام تو اس لئے پڑا کہ احساسات وہ عناصر یا ذرات سمجھے جاتے ہیں، جن سے "مشمولات شعور" مرکب ہوتے ہیں۔ اور دوسرا نام اس لئے کہ ان عناصر کا اجتماع ان عناصر میں ایک طرح کے "اتصال" کا نتیجہ ہوتا ہے، جو متعاقب ہیں اور ان عناصر کے مشابہ ہیں۔ (مصنف)

اس کے تمام بیانات بالضرورت (اور ہمیشہ ضمناً یا صریحاً) اس شکل کے ہوتے ہیں، کہ ایک تجربہ کرنے والا فرد یہ یہ احضارات، اس اس طرح کی حسیات رکھتا ہے، اور اس اس طرح کے انفعال کرتا ہے۔ یہی "صورتِ شعور" ہے۔ اس کو حذف کرنا ایک ذات کے تجربہ کو بالکل نظر انداز کرنا اور اس چیز کا خاتمہ کرنا ہوگا، جو نفسیات کی خصوصیت امتیازی ہے۔ جب شمول کے "اطلاقی افتراض" کا خاتمہ ہو جاتا ہے، تو یہ مشمول نفسیاتی معنوں میں مشمولِ شعور نہیں رہتا۔

تجربے کی صورت اور طریقے کا سوال

(۶) تجربہ پر مناسب بحث کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ ان دونوں متبادل عقائد کی ایجابی باتوں کو یکجا کر دیا جائے نام نہاد اعمالِ شعور، اور احوالِ شعور محض شئون ہی نہیں، بلکہ ان سے ایک کارکن اور اثر پذیر ذات پر بھی دلالت ہوتی ہے۔ اس حقیقت کو جس قدر زیادہ واضح کیا جائے گا، یہ بحث اتنی قدر صاف ہو جائے گی۔ پھر اگرچہ یہ ضروری نہیں، کہ مشمولاتِ شعور ذات کے انفعال، یا تاثرات ہی ہوں، تاہم یہ اسی صورت میں معروضات نہیں بن سکتے۔ لیکن مشمول بننے کے لئے لازمی ہے، کہ یہ کسی ذات کے لئے معروضات ہوں۔ لہذا صورتِ شعور کو شعور اور غیر شعور کا بلحاظ شدت مقابلہ کرنے سے بیان نہیں کیا جا سکتا، اور نہ اس کو نفسی واقعات اور طبیعی واقعات، یعنی غیر ممتد اور ممتد، کے مقابلہ کرنے سے ظاہر کیا جا سکتا ہے، نہ کسی ایسی واحد اصطلاح سے جو ذات اور ماسوائے ذات کی ثنویت پر دال نہ ہو، اور جو واحد اصطلاح کہ اس ثنویت کو سادہ ترین طور پر تسلیم کرتی ہے، وہ تجربہ ہے۔ یہ ہم کو معلوم ہی ہے، کہ تجربہ صرف، اور اولی طور پر، وقوفی نہیں ہوتا۔

پیچیدہ ترین تجربہ جس سے ہم واقف ہیں، خود ہمارا تجربہ ہے۔ پھر جس طرح ہم انسانوں سے نیچے اتر کر اعلیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور ان سے نیچے ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں، اور پرندوں، پھر رینگنے والے جانوروں،

اور مچھلی تک پہونچتے ہیں، اسی طرح یہ تجربہ سادہ تر ہوتا جاتا ہے لیکن حیات حیوانی کے سلسلے کی آخری کڑی تک پہونچنے سے بہت پہلے ہی سوال پیدا ہو جاتا ہے، کہ اس میں تجربے کا وجود ہوتا، کہ نہیں؟ یعنی یہ کہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ تجربہ عضوی ارتقا کے بہت بعد پیدا ہوتا ہے، اور یہ، کہ انسانی تجربہ ایک طویل اور ترقی پذیر سلسلے کی آخری کڑی ہے۔ اب تدریجی ارتقا کے تخیل نے نفسیات جدیدہ پر یقیناً بہت بڑا اثر ڈالا ہے۔ لہٰذا یہ امر کچھ بہت تعجب خیز نہیں رہتا، خصوصاً اس وقت جب ہم نفسیات قدیمہ کے نقائص کو یاد کرتے ہیں، کہ آج کل اکثر کوشش کی جاتی ہے، کہ نفسیات کا مطالعہ تاریخی، یا جیسا کہ اکثر اسے کہا جاتا ہے، تخلیقی طریقہ کے مطابق کیا جائے۔ حیاتیات میں تو یہ طرز عمل ممکن ہے، کیونکہ وہاں ایک خلیہ والے کیڑے سے لے کر انسان تک ہر حیوان، بصورت عضویہ کے، موجود ہوتا ہے۔ لیکن جس تجربہ تک ہماری براہ راست رسائی ہے، وہ صرف ہمارا اپنا تجربہ ہے، اور اس کی پیچیدگی کے باوجود یہی وہ چیز ہے، جس کا ہم کو سب سے پہلے، اور بہترین، علم ہوتا ہے۔ تجربہ کی ادنیٰ صورتیں، باوجود سادہ ہونے کے، ہمارے علم میں بعد میں آتی ہیں، اور ان کے متعلق ہمارا علم قلیل بھی ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ اس فرق سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی انسانی تجربے کو ایک طویل اور بالکل خارجی ارتقا کا انجام سمجھ کر بحث کرنے میں بڑے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں۔ ہمارا نقطۂ آغاز تو یقیناً عضویاتی ہے، یعنی وہ چیز جسے استعارۃً "عضوی کردار" کہتے ہیں۔ "عضوی کردار" سے مراد عضویہ کی ماحول سے وہ مطابقت ہے، جو خالصتہً اور کلاً عضویہ کی ساخت سے معین ہوتی ہے، اور جس کی خود کار اور غیر متغیر نوعیت کی وجہ سے میکانکی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ پھر بعد میں میکانکی تعبیر و تاویل کی خامیاں چھانٹنے کے لئے اس میں آہستہ آہستہ نفسیاتی تصورات داخل کئے جاتے ہیں۔ اب کردار کی خود مختاری، اور مختلف حالات میں اس کے مختلف تطابق، سے پتا چلتا ہے، کہ یہ مشین، کم و بیش، اپنے قابو میں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح خود محسوس طور پر اصلی حیاتیات سے اصلی نفسیات یعنی امیبا کے ذی حیات تخم مایہ[1] سے انسان کے ذی حیات تجربے میں داخل ہوتے جاتے ہیں۔ لیکن یہ نفسیات اضطراری یا احساسی قسم کی ہے، کیونکہ اس قسم کی نفسیات بہت جلدی اُن عضویات کے مساوی ہو جاتی ہے، جس سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ اس طرح ایک بہت ہی بڑی قسم کی عضویاتی نفسیات پیدا ہوتی ہے، جس میں عضویاتی اور نفسیاتی تصورات ہمیشہ ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کرتے ہیں، اور جس میں اسی وجہ سے دو غلے تصورات کی کمی نہیں ہوتی۔ اگر معلوم سے مجہول کی طرف جانے کا ضابطہ صحیح ہے، تو انسانی تجربہ سے شروع ہونے والی تحلیلی نفسیات مجموعی تجربے کی تکوین پر بحث کرنے، اور نفسیات کو عضویات کے ساتھ ملانے کی ہر کوشش پر مقدم ہونی چاہئے۔ اور جب نفسیات 'فلسفہ' یا 'دینیات' کی محض ایک تحتانی شکل نہیں سمجھی جاتی، بلکہ اس کا مطالعہ سائنٹفک غیر جانبداری کے ساتھ کیا جاتا ہے، تو خوش قسمتی سے انسانی تجربے کے حدود کے اندر ہی اکثر واقعات ایسے مل جاتے ہیں، جو اگرچہ بہت مدت تک بے معنی یا غیر اہم سمجھ کر نظر انداز کئے جاتے تھے، لیکن ان میں سے بعض مسائل، مثلاً جبلت پر ایسی روشنی پڑتی ہے، جو محض حیاتیات سے کبھی نہ پڑ سکتی تھی۔ اصلیت یہ ہے کہ طریقہ کے انتخاب کا تو سوال پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ ہر صورت میں عضویاتی نفسیات اور نفسیات متقابلہ تو خود ہمارے تجربہ کے واقعات اور تمثیلات پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔

نفسیات کا نقطۂ نظر بحیثیت انفرادیت کے

(۲) اس تمام بحث سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ نفسیات کی تعریف کسی خاص موضوعِ بحث کے لحاظ سے نہیں ہو سکتی، جیسے کہ مادی علوم مثلاً

---

[1] Protoplasm

معدنیات، یا حیاتیات، کی ہو سکتی ہے۔ لیکن پھر بھی چونکہ یہ کسی نہ کسی طرح تجربہ پر بحث کرتی ہے، لہذا یہ عام معنوں میں مجرد علم نہیں۔ اگر اس کی تعریف ضروری ہی ہے، تو پھر یہ تعریف اس نقطۂ نظر کے مطابق ہوگی جس سے اس تجربہ پر بحث ہوتی ہے۔ اس نقطۂ نظر کو بعض اوقات فردی کہتے ہیں، اور علوم مادیہ کے نقطۂ نظر کو اس کے مقابلہ میں عمومی کہتے ہیں لیکن ان دونوں کو ان معنوں میں "معروضی" ہی کہنا چاہئے کہ یہ سب کے لئے صحیح ہوتے ہیں یعنی یہ ان تصدیقات پر مشتمل ہوتے ہیں، جن کو کانٹ تصدیقات تجربہ کہتا ہے۔ نفسیات کسی معنوں میں بھی سوانح عمری نہیں، نہ یہ وہ سوانح عمری ہے، جس میں مختصات شخصی، یا تلونات مزاج کا ذکر ہو، نہ یہ اس قسم کی چیز ہے، جو صرف ایک ذات کے لئے دلچسپ اور بامعنی ہو، اور دوسروں کو اس سے اطلاع نہ دی جاسکے۔ لاک، برکلے، ھیوم بجا طور پر متہم کئے جاتے ہیں، کہ انہوں نے علم کی تنقیدی تحقیق کو ایک نفسیاتی مسئلہ سمجھا، اور فردی ذہن کا مطالعہ صرف اسی مشغلے کی خاطر شروع کیا۔ لیکن پھر بھی ان کا نقطۂ نظر خود نفسیات کے لئے مناسب تھا۔ ان سے فلسفہ کی ناکامی کسی قدر یقینی کیوں نہ ہو، اس سے انکار نہیں ہوسکتا، کہ جس طرح ہم لاک سے ھیوم اور ان کے موجودہ قائم مقاموں کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح نفسیات برابر ترقی کرتی جاتی ہے۔ لاک کہتا ہے "کہ تصور سے اس کی مراد ہر وہ چیز ہے، جو انسان کے فکر کرنے (یعنی ذی شعور ہونے) کے وقت فہم کا معروض ہوتی ہے"۔ لیکن تصورات کے ایسے دائرے کے اندر بند ہوکر وہ اس دنیا کے متعلق اپنے علم کی توجیہ نہ کرسکا، جس کو اس نے اس دائرے کے باہر، اور اس سے آزاد فرض کیا۔ اگرچہ اس نے ان تصورات میں سے بعض کو بہت عمدگی اور خوبی سے بیان کیا، لیکن وہ اس کلی عالم اشیا کے متعلق اپنے عقاید کے جواز کو ثابت نہ کرسکا، جس سے، اس کے خیال کے مطابق، بعض تصورات وصول ہوتے ہیں۔ اس میں اس کی حالت بالکل رابنسن کروسو کی سی تھی۔ بعض عجیب وغریب اشیا، بہ کر

اس کے جزیرے کے کنارے آ لگتی تھیں، ان ہی سے وہ براعظم کی وجود کو منتج کر سکتا تھا، لیکن خود اس جزیرے کے چپے چپے کو وہ نہایت عمدگی سے دیکھ بھال سکتا تھا۔ لہذا برکلے نے بقول پروفیسر فریزر، لاک کے فرضی بیرونی دائرے کو مٹایا، اور اس طرح اس نے نفسیاتی نقطۂ نظر کو پہلے سے زیادہ صاف کر دیا۔ اسی وجہ سے ہیوم کا یہ قول بالکل درست ہے کہ "برکلے کے دلائل کا کوئی جواب نہیں"، لیکن اس کے ساتھ ہی علمیاتی مسئلہ اب بھی اتنا ہی امید سوز رہا، جتنا کہ پہلے تھا۔ اس بنا پر ہیوم کا یہ قول صحیح ہے، کہ اس کے دلائل "اذعان بخش نہیں"۔ جن واقعات پر ماہر نفسیات بحث کرتا ہے، ان سب کے متعلق کہا جا سکتا ہے، کہ ان کا وجود ان کے ادراک پر موقوف ہے، اس وجہ سے کہ یہ تمام واقعات واقعات احضار، یا بقول لاک "تصورات" ہیں، یا ایسے معروضات ہیں، جو موضوع پر دلالت کرتے ہیں۔ ہم میں شعور پیدا ہونے سے قبل ہمارے لئے دنیا کا وجود نہ تھا، اور اگر ہمارا شعور ختم ہو جائے، تو یہ دنیا بھی ہمارے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ اگر ہم اندھے پیدا ہوتے، تو ہمارے لئے رنگ کا وجود نہ ہوتا، اگر بہرے پیدا ہوتے، تو آواز معدوم ہوتی، اگر مخبوط الحواس پیدا ہوتے، تو یہ دنیا بے منطق ہوتی۔ مختصر یہ کہ نفسیات کسی طرح بھی فرد سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔

لیکن اگرچہ برکلے کا یہ نقطۂ نظر نفسیات کا نقطۂ نظر ہے، تاہم اول تو نفسیات اس طریقہ کے ساتھ مرہون نہیں، جس کو لاک اور برکلے نے اختیار کیا، اور دوسرے اس کو احضارات، اور موضوعی تغیرات، جس میں یہ احضار شامل ہوتے ہیں، کے کار تیز تر غلط بحث سے دست بردار ہو جانا چاہیئے۔ نفسیات صرف مطالعہ باطن کے طریقہ سے محدود نہ ہو کر بھی فردی ہو سکتی ہے۔ دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو ماہر نفسیات کو اس مواد کے استعمال سے باز رکھے، جو اس نے دیگر اشخاص، بچوں، ادنیٰ حیوانات، اور مجانین کے مشاہدات سے حاصل کیا ہے۔ کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس کو ماہر لسانیات، یا ماہر عضویات، سے مشورہ کرنے سے باز رکھے، بشرطیکہ وہ ان واقعات کی

نفسیاتی اہمیت کو واضح کر سکے، جو نفسیات سے کوئی بلاواسطہ تعلق نہیں رکھتے۔ لیکن یہ واقعات خواہ کسی طریقے، اور کسی ذریعہ سے حاصل کئے جائیں، نفسیاتی اہمیت رکھنے کے لئے ان کے متعلق یہ سمجھنا ضروری ہے، کہ یہ کسی ایک شخص کے تجربے کے اجزا ہیں۔ صرف انہیں معنوں میں "آسمان کا تمام ساز و سامان" نفسیات سے تعلق رکھ سکتا ہے لیکن اور معنوں میں یہ چیزیں نفسیات کے دائرے سے خارج ہیں۔

لہٰذا ہم نفسیات کی تعریف کرتے ہیں، کہ یہ ایک فرد کے تجربے کا علم ہے۔ تجربے سے ہماری مراد صرف "اوراولی طور" پر وقوف ہی نہیں، بلکہ طلبی فعلیت یا کردار بھی ہے۔

باب دوم

عام تحلیل

نفسیات اور علمیات

(۱) ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ تجربے کی پہلی عام تحلیل کرنے کی کوشش میں ہم کو ایک فرد انسانی کے تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے، کیونکہ صرف اسی کو ہم براہ راست جان سکتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے اب ہم کو اس "ناقابل تحویل اقل" کو معین کرنا ہے، جو ہر تجربہ میں شامل ہوتا ہے۔ بالفاظ دگر اب ہم کو اس تصور تک پہنچنا ہے، جو خود ہمارے تجربہ پر بھی قابل اطلاق ہے، اور یہ تجربہ کی اور صورتوں پر بھی، Experience (تجربہ) کے لغوی معنی عملی واقفیت، اور کوشش کے ہیں۔ ان کے علاوہ آزمائش، اور بالعموم متواتر آزمائشوں، سے پیدا ہونے والی کامیابی اور مہارت بھی اس کے معنی میں شامل ہے۔ نفسیات متقابلہ پر بعض مصنفین تجربہ کے یہی معنی لے کر اس کو حیات نفسی کا معیار قرار دیتے ہیں۔ بیل اور گدھا اپنے مالک کو پہچانتے ہیں، لہذا وہ اس کو دیکھ کر دوڑے آتے ہیں، لیکن چیونٹی اور مکھی کے متعلق خیال ہے، کہ وہ کچھ سیکھ نہیں سکتیں۔ لہذا ان کی حیرت انگیز جبلی مہارت کے باوجود انہیں ذکاوت کے معنوں میں خود کار مشینیں ہی سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ یہ معیار ایجابی سمت میں تو قطعی ہے، لیکن سلبی یہ کہاں تک کام میں آسکتا ہے، اس کا فیصلہ بعد میں ہوگا۔ سردست ہم کہیں گے کہ

اختبار سے ماحصل شئے کے عمل کا نام تجربہ ہے۔ اب اس ایجابی معیار کی بعض باتوں
کو معلوم کر لینا مفید ہوگا۔ سب سے بڑی دلالت بلاشبہ تو وہ ہے کہ جس کو ہم نفسیات
کی زبان میں موضوع و معروض کی ثنویت کہتے ہیں، اور اس پر ہم گزشتہ باب
میں بہت زور دے چکے ہیں۔ اب اگر ہم اس تعلق کو اس نظریئے دیکھیں جس سے
کہ نفسیات متقابلہ کا ماہر دیکھتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ زیادہ تر عضویہ اور ماحول
کے حیاتیاتی تعلق کے مشابہ ہے۔ عضویہ کی وحدت نفسیاتی موضوع کے
مقابل ہے، اگرچہ یہ اس کے ہم معنی نہیں۔ پھر ماحول اور اس کے تغیرات کے
مقابلہ میں ہر دم بدلنے والا معروضی سلسلہ، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے، کلی
معروض ہے، لیکن یہاں بھی یہ دونوں ہم معنی نہیں۔ فردی تجربہ کو کلیتہً
موضوعی سمجھنے کی غلطی اس دوگانہ مطابقت سے اور زیادہ روشن ہو جاتی
ہے۔ اسی کے ساتھ ہی فہم عامہ کی سادہ موجودیت (Naive Realism)
کی صداقت کو معلوم کرنے میں بھی اس سے مدد ملتی ہے۔ اب چونکہ یہ باتیں نفسیات
اور علمیات کے تعلق سے بہت اہم رابطہ رکھتی ہیں، لہذا ان کو اور زیادہ
واضح کرنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

بعض فلاسفہ نے شئے کو محض اضافات کا نقطۂ اجتماع قرار دیا ہے۔
ایسا کرنا بالکل ناجائز ہے، لیکن یہ فرض کرنا بھی اتنا ہی بیجا اور غیر مباح ہے، کہ
اگر اس کو ان اضافات سے بالکل علیحدہ کر لیا جائے، جو اس میں اور دیگر اشیا
میں ہوتے ہیں، تو یہ بھی بذات خود کوئی معین چیز رہے گی۔ ماہر طبیعیات سے
اس غلطی کا ارتکاب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے لئے عمل اور ردعمل بالکل لازم ملزوم
ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک کوئی مادی نظام خود اپنے اوپر کوئی عمل نہیں
کر سکتا۔ ماہر حیاتیات بھی اس غلطی کا مرتکب نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کے خیال کے
مطابق عضویہ اور ماحول ہمیشہ ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں۔ لیکن نفسیات
میں یہ انفصال بہت نمایاں ہے۔ یہاں احضارات موضوعی تغیرات سمجھے
جاتے ہیں، اور اسی وجہ سے فلسفہ کے اس مذہب کی تمام مایوس کن مشکلات
پیدا ہوتی ہیں، جس کو فاعلی تصوریت کہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ

معروضی تغیرات ہمیشہ فردی تجربہ کا ایک جزو ہوتے ہیں، لیکن یہ بالواسطہ، یا بلاواسطہ معروضی تغیرات، یا معروضی سلسلہ میں موجودہ، یا آئندہ تغیرات سے ساتھ لازم ملزوم ہوتے ہیں۔ اگر تجربہ بالکلیہ موضوعی ہوتا، تو صرف یہی نہیں، کہ خود "موضوعی" کی اصطلاح بے معنی ہو جاتی، اور معروضی کا تخیل ہی پیدا نہ ہوتا، بلکہ یہ باقی ماندہ عمل بالکل غیر تخصص رہ جاتا، اگرچہ اس کو "اطلاقی تکون" کہہ سکتے۔ اس صورت میں (Solipsism) انانیت کہلانے کا مستحق نہ ہوتا، اور حقیقی تجربہ تو اس کو کسی صورت میں بھی نہ کہہ سکتے۔ لہذا فہم عامہ کا یہ عقیدہ بالکل صحیح ہے، کہ جہاں کہیں تجربہ تسلیم کیا جا سکتا ہے، وہاں ایک فاعل (جس کو ہم ذات کہتے ہیں) کا ہونا ضروری ہے، جو ایک حقیقت کے ساتھ تعامل کرتا ہے، جس کو ہم "عالم" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس کا یہ خیال بھی درست ہے، کہ جس عالم کو ہم میں سے ہر ایک براہ راست جانتا ہے، وہ رنگ دار، آواز پیدا کرنے والا، اور قابل لمس، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہو، کہ صفات محسوسہ رکھنے والا ہے۔ لیکن سادہ موجودیت کا یہ افتراض، کہ وہ عالم جس کو ہر ایک جانتا ہے صرف جاننے کے وقت جاننے والے سے آزاد رہتا ہے، بہت مشکوک ہے۔ یہ افتراض فردی تجربہ کی حدود سے باہر ہے، اور اس نقطہ نظر میں پیدا ہی نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے، کہ پیدا ہو ہی نہیں سکتا۔

موضوعی عنصر کی فردیت و وحدت کے مقابلے میں بالکل اسی طرح کی فردیت و وحدت معروضی عنصر میں ہوتی ہے۔ ہر الیغو اپنا ہم نسبت غیر الیغو رکھتا ہے۔ لائبنتز[1] کا عقیدہ، کہ "ہر ایک مونادہ[2] ایک ذی حیات آئینہ ہے، جو اپنے نقطہ نظر کے مطابق تمام کائنات کو منعکس کرتا ہے" چند بدیہی جملہائے شرطیہ کے ساتھ ہم میں سے اکثروں کے لئے اس کی تمثال بن سکتا ہے۔ لائبنتز نے ایک نکتہ پر خصوصیت کے ساتھ زور دیا ہے، جس پر

---

[1] Leibnitz [2] Monad

ماہر نفسیات کا زور دنیا بھی بہتر ہو گا۔ ڈ ٔلبنتز نے مندرجہ بالا قول سے پہلے کہتا ہے: "چونکہ دنیا ایک ملاء[1] ہے، لہٰذا تمام اشیا ایک دوسرے کے ساتھ ملی ہوئی ہیں، اور ہر ایک جسم دوسرے پر، فاصلے کے کم و بیش مطابق عمل کرتا ہے، اور اس کے عمل سے متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے ہر ایک موناد ایک ذی حیات آئینہ ہے...... وغیرہ۔" اس طرح موضوع و معروض، یا ایغو و غیر ایغو، صرف منطقی معنوں میں تمام کائنات نہیں، بلکہ یہی اصلی کائنات ہے، بحیثیت اس کے، کہ بقول ڈ ٔلبنتز "جو شخص کہ تمام کو دیکھتا ہے، وہ ان میں سے ہر ایک میں ان واقعات کو معلوم کر سکتا ہے، جو ہر جگہ واقع ہو رہے ہیں۔" اگرچہ ہر فردی تجربہ بے نظیر ہوتا ہے، تاہم ایغو ۱ جس قدر زیادہ مشابہ ایغو ۲ کے ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مشابہت غیر ایغو ۱ اور غیر ایغو ۲ میں ہوتی ہے۔ اور یہ تو پہلے کہا جا چکا ہے کہ غیر ایغو ایغو کا تکملہ کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک معین حد کے پرے کائنات دونوں ایغو کے لئے اس قدر مشابہ ہو جائیں گی، کہ اس میں فرق نہ ہو سکے گا۔ ڈ ٔلبنتز اگر اس اصلی کائنات کو ہر فرد کے تجربہ کا معروضی عنصر کہہ سکتا، تو صرف اس طرح کہ اس نے "مبہم ادراک" کے اس بیرونی علاقہ کو اس میں شامل کر لیا۔ لیکن، جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہو گا، ہم کو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ "صاف ادراک" کے محدود میدان کے علاوہ ایک غیر محدود "وسعت" احضاری سلسلہ کی ہوتی ہے، جو اس محدود میدان سے باہر واقع ہے۔ پھر لائبنتزی مونادیت اس غلط فہمی کو صاف کرنے میں بھی بہت مدد دیتی ہے، جو "میدانِ شعور" یا "تجربہ کے محدود مرکز" یہ ایک بے ڈھنگی مگر قابل فہم اصطلاح ہے، جو ابھی حال ہی میں رائج ہوئی ہے، ایسی اصطلاحات کے استعمال سے پیدا ہوتی ہے۔ ان اصطلاحات کی دلالت یہ ہے کہ شعور یا تجربہ ایسے رقبوں کی پچکاری ہے جو ایک

---

[1] Plenum

[2] دیکھو باب چہارم ہند (۶)

دوسرے کو خارج کرتے ہیں، یا پھر یہ کہ اس میں بہت سے ایسے منطقی حصے ہیں جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ مختلف شعور اگر چہ ایک معنوں میں ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں، تاہم یہ اس طرح ایک دوسرے کو محدود نہیں کرتے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ یہ بلحاظ نقطہ نظر نسبتاً مختلف ہوتا ہے، تاہم یہ وہی اطلاقی کل ہے، جو ہر ایک کے لئے موضوعی اور معروضی عناصر میں منقسم ہو جاتا ہے۔

واقعات ذہن پر اس طرح نظر کرنے سے اس دھندلے پن کو رفع کرنے میں بھی مدد ملتی ہے، جو ماوراء موضوعی کی سی اصطلاحات کے معنوں میں پایا جاتا ہے۔ ماہر نفسیات کے لئے یہ اعتقاد رکھنا ضروری ہے، کہ کوئی تجربہ خالصتاً موضوعی نہیں ہو سکتا لیکن ماہر علمیات، جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، فردی تجربہ کو موضوعی ہی کہتا ہے، کیونکہ یہ ایک خاص فرد کے لئے مخصوص ہوتا ہے۔ یہ لوگ "معروض" کی اصطلاح کو عمومی تجربہ تک محدود رکھتے ہیں، جس کے معروضات ہر تجربہ کرنے والے کے لئے ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی سے احساسی علم اور فکری علم کا قدیم تخالف پیدا ہوتا ہے، اور یہی تجربیت اور عقلیت کی اس ثنویت کا باعث ہے، جس کو کانٹ نے منطقی تحلیل سے ختم کرنے کی کوشش کی۔ اس تحلیل کو نفسیاتی تحقیق سے مکمل کرنے کی کوشش میں "بین موضوعی" اور "ماوراء موضوعی" کی اصطلاحات بہت مفید ثابت ہوتی ہیں۔ نفسیات کے مسائل میں سے ایک یہ ہے، کہ تجربہ یا علم کی ایک سطح سے دوسرے کی طرف ترقی کے مختلف مدارج و مراحل کی تعیین کرے۔ ورڈ کہتا ہے، کہ "جب دس آدمی سورج یا چاند کو دیکھتے ہیں، تو ہر ایک آدمی ایک ہی خاص شے کو دیکھتا ہے، لیکن ہیملٹن کا خیال ہے، کہ یہ بیان فلسفیانہ نقطہ نظر سے صحیح نہیں۔۔۔۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شخص ایک مختلف شے کو دیکھتا ہے۔ معروضات جو حس اور وہ موجودات" جو بلاواسطہ علم کی حدود سے پرے ہوتی ہیں، ادراک سے نہیں، بلکہ عمل استدلال سے لائی جاتی ہیں۔" اسی پرے کے لئے "ماوراء موضوعی"

کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے ہمارے پیش نظر سوال یہ ہے، کہ تجربہ کرنے والے افراد کس طرح اس باطنیت یا "فوریت" سے پرے" جاتے ہیں، جس سے تجربہ شروع ہوتا ہے؟ ہیملٹن جواب دیتا ہے "عمل استدلال سے" یہ بالکل صحیح ہے، لیکن نفسیاتی نقطہ نظر سے اس عمل سے قبل ایک اور عمل ہوتا ہے، کیونکہ یہ واقعہ صحیح ہے، ضرورۃً صحیح ہو یا نہ ہو، کہ استدلال اجتماعی تعامل کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اجتماعی تعامل فردی تجربہ کو بداہتہً فرض کرتا ہے، اور اس پر موقوف ہوتا ہے پھر یہ بھی تسلیم کیا جائیگا کہ کانٹ نے اس حقیقت کو آئینہ کردیا ہے کہ بعض صوری استدلال، جو علت اور غایت کے مقولات مہیا کرنے کے لئے کافی ہے، اور ان ہی مقولات سے ہم ادراکی تجربہ سے گزر کر اس وسیع تر تجربہ تک پہونچتے ہیں، جو اس ادراکی تجربہ کے اوپر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے، کہ وہ یہ واضح کر چکی ہے، کہ یہ مقولات تفکری شعور ذات کا نتیجہ ہیں، اور یہ تفکری شعور ذات اجتماعی تعامل کا پہلا ثمرہ ہے

لیکن کہا جاتا ہے، کہ اس طرح کا تعامل موضوع اور معروض کے درمیان اس مشترک حصہ کو فرض کرتا ہے، جس کی توجیہ کرنا اس کا کام ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر ہر موضوع اپنے ہی تجربہ تک محدود ہوتا ہے، تو پھر یہ بین الموضوعی تعامل پیدا ہی کس طرح ہوتا ہے۔ اگر بین الموضوعی تعامل سے قبل عقلی ترکیب کی طرف کوئی ترقی ممکن نہیں، تو ظاہر ہے، کہ وہ تعامل پیدا ہی نہیں ہو سکتا، جو احساسی تجربہ سے زیادہ کسی اور چیز کو فرض کرتا ہے[1]۔ لائبنیٹز نے تجربہ کو "نقطۂ نظر" سے تشبیہ دی۔ اس تشبیہ سے ایک تمثیل ہمارے ذہن میں آتی ہے اور اسی کو ہم بطور مثال کے استعمال کرتے ہیں۔ اگر کوئی

---

[1] اور اسی توسط کے فقدان کی وجہ سے کانٹ کے "علم انسانی کے دو تنے"، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے غیر معلوم جڑ سے پیدا ہوتے، علمیات کو حس اور فہم کی قدیم ثنویت میں کم و بیش الجھا ہوا چھوڑ گئے ہیں۔ (مصنف)

ماہر علم نجوم آسمانوں کے متعلق مشاہدات کو دیگر ستاروں پر بسنے والے ماہرین علم نجوم سے حاصل کر سکتا ہے تو وہ مجمع النجوم کا تین ابعاد میں نقشہ تیار کر سکتا، حالانکہ اس وقت وہ یہ نقشہ صرف دو ابعاد میں تیار کر سکتا ہے۔ لیکن جب تک کہ وہ بلا دوسرے مرکز آفتاب کے تعلق سے ان گردوپیش کے ستاروں کے اس اختلاف کو معلوم نہ کرے، جو زمین کی دو متخالف جگہوں سے نظر آتا ہے، اس وقت تک اس کو کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی، جس کے ذریعہ سے وہ نزدیک کے ستاروں کو کروڑوں میل دور کے ستاروں سے متمیز کرے، یا ان معطیات کو سمجھ جائے، جو اس کو حاصل ہو سکتے ہیں۔ پھر جب تک کہ وہ مرکز زمین کے تعلق سے آفتاب کے اختلاف مقام کو متعین نہ کرلے، اس وقت تک مرکز آفتاب کے تعلق سے ستاروں کے اختلافات مقامات ناممکن الحصول ہیں۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں، کہ زیادہ عام "اختلاف مقام" اس چیز کو فرض کرتا ہے، جسے "خاص اختلاف مقام" کہا جا سکتا ہے، اور یہ بھی معروض و موضوع کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اس طرح کا "خاص اختلاف مقام" یا اپنے ہم جنس کے متعلق واقفیت، زبان میں وسیع امتداد کا بلا واسطہ نتیجہ ہوتی ہے، اور یہ امتداد ادراک اور حافظے میں فرو کی ترقی سے پیدا ہوتا ہے۔ جب اس طرح اس کی ذات ایک معروض بن جاتی ہے، تو جو معروضات اس کے مشابہ ہوتے ہیں، وہ دیگر ذوات بن جاتے ہیں۔ ہم کو اس بات کا بالکل یقین ہونا چاہیے، کہ ایک نیک نفس، غیر متمدن شخص کا وفادار کتا اسی قدر کم Solipsist ہے، جتنا کہ اس کا مالک۔ حقیقت یہ ہے، کہ حیاتیاتی شہادت کی بنا پر تو دعویٰ کیا جا سکتا ہے، کہ اجتماعی عنصر ابتدائی صورت میں بہت پہلے سے موجود ہوتا ہے۔ عضویاتی سنوں میں شہوانی اختلاط سوائے ادنیٰ ترین میٹازوا[1] کے تمام جانوروں میں پایا جاتا ہے۔ جنسی اور مخالف جنس کے فرد کی طرف کشش کیڑوں میں بہت عام ہے۔ اس کے

---

[1] Metazoa

علاوہ سرد خون والی مچھلیوں میں سٹکل بیک[1] کی اپنے رقیبوں سے لڑائی، مادہ کو اس گھونسلے کی طرف، جو اس نے تیار کیا ہے، جانے کے لئے قید کن داؤ پیچ، اس کے ارد گرد اس کا شہوت انگیز رقص، پھر اس گھونسلے کی نگہبانی، جس میں اس نے مادہ کو رکھا ہے، روزمرہ کے مشاہدات ہیں۔ پرندوں اور دودھ پلانے والے جانوروں میں نہ صرف یہ کہ شہوانی زندگی کے یہ نفسیاتی پہلو وسیع تر ہو جاتے ہیں، بلکہ والدین اپنے بچوں کو تعلیم دیتے ہیں، اور بچے والدین کی تقلید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہا جا سکتا ہے کہ زبان، یا کم از کم "زبانی ہیجان"[2] بہائم میں بھی بالکلیہ غائب نہیں ہوتا۔ چنانچہ جس طرح عضویہ اور اس کا ماحول کے احساسی حسی[3] انضباطات بلحاظ پیچیدگی اور وسعت، عمومی ترقی کرتے ہیں، اسی طرح اپنے ہم جنس افراد کے ساتھ اس کے تعلقات کے تنوع اور قرب میں خصوصی ترقی ہوتی ہے۔ لہذا یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا کہ تجربے کے ان پہلوؤں، جو فرد کے لئے محض معروضی ہوتے ہیں، اور ان پہلوؤں کے درمیان، جو دیگر ذوات سے تعلق رکھتے ہیں، کوئی انقطاع نہیں ہوتا۔ دیگر ذوات کے درجے کے حاصل ہو جانے کے بعد تجربہ کا کسی نہ کسی قسم کا تبادل ممکن ہو جاتا ہے۔ اس طرح وہ خلیج غائب ہو جاتی ہے، جو فلسفہ کے دو متخالف مذاہب موضوعی یا فردی، اور بین الموضوعی، یا عمومی تجربہ کے درمیان قائم کرتے ہیں۔

تجربہ کرنے والی ذات

(۲) اس تمہیدی علمیاتی بحث کو چھوڑ کر اب ہم نفس تجربہ کی نفسیاتی تحلیل کی طرف عود کرتے ہیں۔ اس بات پر سب متفق ہیں، کہ تجربہ کے ابتدائی واقعات مندرجہ ذیل تین قضایا سے کم میں بیان نہیں ہو سکتے۔ "میں کچھ حیثیت رکھتا ہوں"، "میں کچھ جانتا ہوں" اور "میں کچھ کرتا ہوں"۔ لیکن یہاں ایک اہم سوال فوراً پیدا ہوتا ہے، جس پر نفس تحلیل کے مفہوم اور فوائد کی بحث

---

۱ Stickleback (ایک قسم کی مچھلی) ۲ (Linguistic Impulse)

۳ Sensori-motor

قبل غور کرنا ضروری ہے۔ سوال یہ ہے، کہ ان قضایا کے (نحوی) فاعل سے کیا مراد ہے؟ یہ قضیہ کہ "میں کچھ حسیت رکھتا ہوں"، اس قضیہ کے ہم معنی نہیں، کہ "میں جانتا ہوں، کہ میں کچھ حسیت رکھتا ہوں"۔ یہ صحیح ہے، کہ میں تحسس کا دعویٰ اس تحسس کی طرف اشارہ کئے بغیر نہیں کرسکتا، لیکن ان دونوں کو ایک سمجھنا شعور، اور شعور ذات کو غلط ملط کرتا ہوگا۔ بات یہ ہے، کہ خواہ ہم خود اپنے شعور کی تحلیل میں کوشاں ہوں، یا گائے کے شعور کو مستنبط کرنے میں، خواہ تلازم تصورات پر بحث کر رہے ہوں، خواہ اظہار جذبات پر، ہر صورت میں ایک فردی ذات، یا "موضوع"، ضرور ہوتا ہے۔ حسیات اور ارادات کا نام لینا ہی کافی نہیں۔ ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ کوئی فرد، یہ ایک آدمی ہو، یا گبریلا، یہ حسیات رکھتا ہے۔ بظاہر تو یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اسے یا تو فراموش کر دیا گیا ہے، یا اس کی تردید کی گئی ہے۔ یہ حقیقت فراموش تو اس طرح ہوگئی، کہ فلاسفہ یا تو تفاصیل و فروع میں پڑ گئے، یا انہوں نے متعدد مختلف قوا کو فرض کرلیا، اور ان میں سے ہر ایک قوۃ کو ایک فرد سمجھا۔ اس طرح اصلی فرد نگاہوں سے اوجھل ہوگیا۔ تردید اس کی اس بنا پر ہوئی کہ یہ کہنا کہ تمام نفسیاتی واقعات ایک تجربہ کرنے والی ذات سے تعلق رکھتے ہیں، یہ کہنے کے ہم معنی سمجھا گیا، کہ یہ ایک مخصوص روحانی جوہر سے تعلق رکھتے ہیں، جو بسیط ہے، ناقابل فنا ہے، وغیرہ ذالک، اور اگر نفسیات کی غایت یہ ہے، کہ قابل علم اور قابل تصدیق واقعات کو منظم اور باقاعدہ صورت میں بیان کرے، تو ظاہر ہے، کہ اس طرح کے افتراض کو نفسیات سے خارج کرنا ہی بہتر ہے۔

لیکن ہر قسم کی مذمت، اور ہر طرح کے انکار کے باوجود ذات، یا ذی شعور موضوع، کا تصور نفسیات پر ہر تصنیف میں صراحۃً یا کنایۃً موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ برکلے میں بھی موجود ہے، جو اس کو حقیقی اور واقعی سمجھتا ہے، اور ہیوم میں بھی، جس کے نزدیک یہ فرضی اور خیالی ہے۔ جب صورت حال یہ ہے، تو زیادہ احتمال اس بات کا ہے، کہ اس ناقابل انکار افتراض (بشرطیکہ

یہ افتراض ثابت ہو جائے) کو تسلیم کرنے سے ہم آخر کار صداقت کو پا لینگے، نہ اس طرح کہ ہم ہر قسم کے گمراہ کن ژولیدہ بیانات سے اس کو چھپانے کی کوشش کریں۔ اب نفسیات میں جہاں کہیں لفظ "موضوع" یا اس کے مشتقات استعمال ہوتے ہیں، وہاں ہم اس کو نکال کر لفظ "ایغو" اور اس کے مشتقات (اگر ان کا وجود ہے) رکھ سکتے ہیں۔ لیکن تقریباً ہمیشہ اور ہر جگہ "موضوع" کی اصطلاح ہی مرجح ہوتی ہے۔ اس ترجیح کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ اس کی صورت غیر شخصی ہے، اور دوسری یہ کہ اس سے ذہن معروض کی طرف فوراً منتقل ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ایغو کے دو مختلف معنی ہیں، جن کو کانٹ نے خالص اور تجربی کا نام دے کر تمیز کیا۔ موخر الذکر تو ظاہر ہے، کہ معروض ہے، مجھ، یا معلوم۔ اس کے مقابلہ میں مقدم الذکر ہمیشہ موضوع ہوتا ہے، میں یا عالم۔ خالص "ایغو" یا "موضوع" سے صرف اس سادہ واقعہ کا اظہار مقصود تھا، کہ ہر تجربہ کسی تجربہ کرنے والی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ذات یا موضوع کا نفسیاتی تصور کسی طرح بھی روح کے مابعد الطبیعیاتی تصور کے ہم معنی نہیں ہو سکتا۔ لہذا نفسیاتی تصور مابعد الطبیعیاتی دلالتوں سے اسی طرح اور اسی حد تک صاف رکھا جا سکتا ہے، جس طرح اور جس حد تک حیاتیاتی فرد، یا عضویئے کے تصور کو جس کے ساتھ اس کو گہرا تعلق ہے۔

لیکن عضویہ کی وحدت اور فردیت کی طرف اشارہ کر کے نفسیاتی موضوع کی وحدت اور فردیت کی توجیہ کی کوشش کرنا غلطی ہے، تاہم اس غلطی کا ارتکاب ان لوگوں نے کیا ہے، جو فردی ذہن کو اس صورت میں پیش کرتے ہیں، کہ یہ بہت سے قوا، کا مجموعہ ہے، جو اعضائے جسم کی طرح مل کر کام کرتے ہیں، اور جو کبھی تو کارکن ہوتے ہیں، اور کبھی خوابیدہ۔ یا ایک جانور چلے یا نہ چلے، لیکن ٹانگیں رکھتا ہے۔ اسی طرح ان کا خیال ہے، کہ ذہن کسی چیز کو یاد کرے یا نہ کرے، لیکن حافظہ رکھتا ہے۔ لیکن یہ تخیل کاذب ہے۔ جن واقعات پر نفسیات بحث کرتی ہے، ان میں کوئی چیز

جسم حیوانی کے اعضا کے مقابل ہے، تو وہ تصورات، مفروضات، یا احضارات ہیں جو سب مل کر "مشمولات شعور" بنتے ہیں۔ کسی ایک لمحہ میں اس شمول کی وحدت، اور ایک لمحہ سے دوسرے میں اس کا تسلسل، جسم کی وحدت اور اس کے تسلسل کا مقابل ہے لیکن مشمولات شعور کی وحدت اور ان کا تسلسل نفسیاتی موضوع کا مترادف نہیں۔ برخلاف اس کے ہم اس نفسیاتی موضوع کی بناء پر اس وحدت کی توجیہ کرتے ہیں، اور ہوسکتا ہے کہ عضویئے کی وحدت کی توجیہ کے لئے بھی ہم اس کی طرف رجوع کریں۔ بہر حال جب ماہر حیاتیات سمجھتا ہے، کہ عضویہ زندہ رہنے، اور کشمکش حیات میں باقی بچ جانے، کے قابل ہو چکا ہے، اور اس طرح حیات چند طبیعی اعمال کا سلسلہ نہیں رہی، بلکہ اس نے کچھ اور معنی ہو چلے ہیں، تو وہ اپنا میدان عمل بدل دیتا ہے۔ اس طرح کے مقصدی اور غایتی اشارے حسیت اور کوشش، ہیجان، جو اس حسیت سے پیدا ہوتا ہے، پر دلالت کرتے ہیں، اور حسیت اور ہیجان کے یہی خالصۃً نفسیاتی واقعات ہم کو مجبور کرتے ہیں کہ ہم ایک ذہنی شعور، موضوع، اور نام نہاد مشمولات شعور کی وحدت، اور ان کے تسلسل ہی کو تسلیم کریں۔

لیکن پھر بھی متقدم الذکر کو موخر الذکر میں تحویل کرنے کی کوشش تو اکثر ہوئی ہے۔ اس کے علاوہ ذہن میں صرف اس فردیت کو تسلیم کرنے کی کوشش کی گئی ہے، جس کا مقابل عضویہ کی فردیت، یا جیسا کہ ہم کہہ سکتے ہیں، معروضی فردیت میں ہو۔ لیکن اس طرز عمل کی ظاہرا خوشنائی اور خوبی تمام تر موقوف ہے اس واقعہ پر کہ یہ عضویاتی اور نفسیاتی نقاط نظر کے فرق کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے۔ ماہر عضویات کے لئے ایک کتا، مثلاً محض ایک مشین ہے، جس کی پیچیدگی اور ترکیب حیرت انگیز ہے، اور جس کے تمام اعمال و افعال کو وہ حرکت کی صورت میں بیان کرتا ہے۔ اگر کتے سے اس کی مراد صرف اسی قدر ہے، تو یہ محض مجموعہ ہے ان مظاہر کا، جن سے یہ جسمی وجود بنتا ہے" اور چونکہ اس کتے کا کسی خاص فرد انسانی کے سامنے آنا کوئی خاص

اہمیت نہیں رکھتا، لہذا اس سامنے آنے، یا احضار کے واقعہ کو نہایت آسانی کے ساتھ ترک کیا جا سکتا ہے۔ حیاتیاتی کتا صرف وہی مرکب و ملتف کُل ہے، اور اس سے زاید اور کچھ نہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ یہ "مجموعہ مظاہر" کتے کا صرف جسم ہے، اس بات پر دلالت کرتا ہے، کہ خود کتا ایک قائم بالذات وجود رکھتا ہے، یعنی یہ کہ اصلی کتا ایک روح یا ذات، یا موضوع ہے جس کا وہ جسم ہے۔ اب ہم اس قائم بالذات کل کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو اس طرح مدلول ہوتا ہے۔ یہاں سوال کیا جاتا ہے، کہ "جوہر روح کے مسئلے سے قطع نظر کرنے کے بعد کیا وجہ ہے، کہ ہم لفظ روح کو ذہنی مظاہر کے ان سلسلوں کے لئے استعمال نہ کریں، جن سے ایک فرد کا ذہن بنتا ہے، بعینہ اسی طرح جس طرح کہ ہم نے لفظ جسم کو ان مادی مظاہر کے مجموعہ کے لئے استعمال کیا ہے، جن سے عضویہ بنتا ہے؟" جواباً کہا جا سکتا ہے، کہ ہم کو یہ حق یقیناً حاصل ہے، لیکن جب ہم اس سوال کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں، تو ہم کو صاف نظر آجاتا ہے، کہ یہ دونوں صورتیں مختلف ہیں۔ یہاں سوال ہوتا ہے کہ ذہنی مظاہر کے یہ سلسلے کس کے لئے ہیں؟ کیا یہ مظاہر اس اتفاقی راہ گیر کے لئے ہیں، جو ہمارے حیاتیاتی اعمال کا جائزہ لیتے ہوئے نکل جاتا ہے؟ ہرگز نہیں۔ یہ سلاسل مظاہر صرف اسی "فردی ذہن" کے لئے ہیں۔ لیکن ہمارا دعویٰ تو یہ ہے، کہ یہ "فردی ذہن" ان ہی سلاسل مظاہر سے مرکب ہے، یا ان سے علیحدہ کوئی چیز نہیں۔ لہذا کیا ہم کو (۱) بقول جان سٹوارٹ مل یہ استبعاد تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ ایک چیز جو بر بنائے دعویٰ حسیات و احساسات کا مجموعہ محض ہے، خود اپنی ذات سے بصورت ایک سلسلہ کے واقف ہو سکتی ہے؟ یا (۲) کیا ہم یہ کہیں گے، کہ سلسلہ کے مختلف اجزا ایک دوسرے کے لئے ظاہری ہیں۔ مثلاً ہو سکتا ہے کہ الف ب کو دیکھ رہا ہو، حالانکہ ب ابھی کچھ ہی دیر قبل الف کو دیکھ رہا تھا۔ یا (۳) کیا ہم کو کہنا چاہیئے، کہ اس سلسلہ کا ایک بڑا حصہ، بلکہ سوائے ایک کے باقی تمام کڑیاں، اس ایک کڑی کے لئے ظاہری ہوتی ہیں؟

صورت اول کے لیے استبعاد کا لفظ بہت ہی ہلکا ہے۔ تضاد کا لفظ بھی اس کے لئے موزوں نہیں۔ اس کا درجہ اس سے بھی بڑھا ہوا ہے۔ "واقف ہونے" کو کسی ایک حد سے ظاہر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ کسی مساوات، یا کسی اور تعلق کو۔ جاننے والی چیز جانی گئی چیز کے اسی حد تک ہم معنی ہو سکتی ہے، جس حد تک کہ وزن وزن کی گئی چیز سے[۱]۔ اگر جانی گئی چیز، یا سامنے لائی گئی چیز "حسیات" کا ایک سلسلہ ہے، تو جاننے والی چیز، یا جس کے سامنے یہ چیز لائی گئی ہے، بذات خود وہ سلسلہ حسیات نہیں ہو سکتی۔ قطع نظر اس کے، کہ بقول مل، سلسلے کا بہت بڑا حصہ یا ماضی ہوتا ہے، یا مستقبل۔ یہاں سوال وقت یا جوہر کا نہیں۔ اس مسئلہ کا دار و مدار اس واقعہ پر ہے، کہ علم یا شعور مہمل ہے، سوائے اس کے کہ یہ کسی جاننے والی چیز، یا کسی ایسی چیز پر دال ہو، جس کو کسی چیز کا شعور ہے۔ لیکن جواب دیا جا سکتا ہے، کہ ہمیں تسلیم ہے، کہ شعور کا ضابطہ عام صورتوں میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے، کہ کوئی چیز کچھ کرتی ہو۔ تاہم اگر کام کرنے والی چیز، اور کام، جو وہ کرتی ہے، ایک ہی ہوں، مثلاً اس حالت میں، جب میں اپنے آپ کو چھوتا یا دیکھتا ہوں، تو کیا یہ ممکن نہیں، کہ جاننے، یا واقف ہونے کے فعل اور مفعول ایک ہی ہوں؟ کیا وجہ ہے، کہ میں اپنے آپ کو نہ جان سکوں؟ اور کیا میں اپنے آپ کو نہیں جانتا؟ یقیناً نہیں۔ ایک ہی فعل میں فاعل اور مفعول کبھی بھی ایک ہی نہیں ہوتا۔ خود اپنے آپ کو پیدا کرنا، خود اپنے آپ کو حرکت دینا، خود اپنے آپ کو معلوم کرنا، وغیرہم کے جملے یا تو ناقابل فہم اور بے معنی بات کا اظہار کرتے ہیں، یا یہ مختلف بیانات ہوتے ہیں۔ مثلاً جب ہمارا ایک ہاتھ دوسرے کو مس کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ ہم اپنے آپ کو مس کر رہے ہیں

اس طرح ہم اس خیال پر پہونچ جاتے ہیں، کہ جس طرح ایک ہاتھ دوسرے کو

---

[۱] کم از کم جہاں تک ہمارے تجربہ کو تعلق ہے مطلق کے متعلق ہم نہیں کچھ نہیں کہہ سکتے (مصنف)

دھوتا ہے، اسی طرح کیا سلسلۂ حیات کے مختلف ارکین باری باری موضوع و معروض نہیں بن سکتے؟ ایک شخص وساوس شیطانی سے مغلوب ہو کر احکام ضمیر اور اوامر حزم کے خلاف ایک لذت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ لیکن اس کے بعد فوراً ہی اس کو اپنی حالت پر افسوس ہوتا ہے، اور اپنی گزشتہ ذات کو لعنت ملامت کرتا ہے۔ یعنی آخر میں اس کی بہتر ذات غالب آجاتی ہے۔ وساوس شیطانی سے مغلوب ہوتے، اور پھر اپنی حالت پر افسوس کرنے میں اس شخص کی ذہنی حالتوں کا مقابلہ کرو۔ یہاں احضارات، اور ان کے ساتھ مؤلف جذبات و محرکات کا وہ منتظم مجموعہ جو پہلے موقعہ پر ذات کے روپ میں تھا، اب عارضی طور پر اور تھوڑی دیر کے لئے غیر ذات بن گیا۔ بعض حالتوں میں، یہ تبدیلی مکمل تغیر بن کر دوہرے "شعور" کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ یا پھر شعور ذات کی ترقی اس طرح بیان کی جاسکتی ہے، کہ اس میں ایک درجہ کا موضوع دوسرے درجہ کا معروض بن جاتا ہے۔ چنانچہ پہلے درجہ میں ذات جسم کے ہم معنی سمجھی جاتی ہے، لیکن بعد میں اس سے الگ کر لی جاتی ہے۔ یہ تمام اقوال حد درجہ صحیح سہی، لیکن واقعہ ان کے خلاف ہے۔ شعور ذات کی ترقی کو موضوع و معروض کا تفرق کہنا (جیسا کہ سپنسر نے کہا) ایک بڑی سنگین غلطی ہے۔ اصلیت یہ ہے، کہ اس ترقی میں معروض اور معروض میں تفرق ہوتا ہے۔ یا سادہ تر الفاظ میں کہنا چاہیئے، کہ احضارات کے درمیان تفرق ہوتا ہے، اور اس تفرق کے درجہ سے موضوع کے مین اس تعلق پر دلالت ہوتی ہے، جو فرض کیا گیا ہے کہ اس کی وجہ سے برطرف ہو جاتا ہے۔[1]

---

[1] اسی خیال کی بدلی ہوئی صورت [illegible] کو ولیم جیمس نے اختیار کیا، اور جس کی اس نے حمایت و وکالت کی۔ وہ کہتا ہے: ہر دو متوالی شعوری حالتیں [illegible] اور ہر خیال ختم ہو جاتا ہے اور دوسری حرکت اور دوسرا خیال اس کی جگہ لے لیتا۔ دوسرا خیال پہلے تمام خیالوں کے جذب کو [illegible] جانتا ہے اپنے اسلاف کو بھی جانتا ہے، جو ان کو [illegible] محسوس کرتا ہے اور یہ کہ گویا ان کا غیر منقسم [illegible] کرتا ہے، تو یہ میرا اپنا ہے اور میری ذات کا ایک حصہ ہے۔ لہٰذا ابعد

اب بھی ایک اور شق باقی رہتی ہے، جس کو جان سٹوارٹ مل نے بایں الفاظ بیان کیا ہے: "یہ عقیدہ کہ ذہن، یا ایغو، سلسلۂ حسیات، یا ان کے امکانات، کے علاوہ اور کچھ نہیں" اس میں شبہ نہیں، کہ اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ذہن، یا ایغو، کی دو مختلف حیثیتوں میں تو تمیز کی ضرورت کو تسلیم کرتا ہے۔ ذہن، یا ایغو، کے ایک معنی تو شعور کی وحدت، اور اس کا تسلسل ہے، بحیثیت اس کے، کہ یہ (شعور) احضارات کا ایک مرکب مجموعہ ہے۔ اس کے دوسرے معنی وہ موضوع ہے، جس کے سامنے یہ مرکب مجموعہ آتا ہے۔ جسم پر عام حیاتیاتی نقطۂ نظر سے غور کرنے میں یہ ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ یہاں ہم عضویہ کا ذکر ایک ہی معنوں میں کرتے ہیں، اور اس میں کسی قسم کا ابہام نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے نفسیات میں فردی ذہن کے کئی معنی ہو سکتے ہیں۔ مثلاً (۱) "حسیات" یا "ذہنی مظاہر" کا مجموعہ یا سلسلہ (۲) ان "حسیات" کا موضوع، جس کے لئے یہ مظاہر ہوتے ہیں۔ (۳) "حسیات" یا مظاہر کا موضوع جمع خود یہ "حسیات" یا مظاہر۔ یہاں ان دونوں میں صرف وہی تعلق ہوتا ہے، جس میں ایک تو موضوع ہے اور دوسرا حسیات، یا مظاہر کا سلسلہ یعنی معروض۔ تجربی نفسیات ذہن کے یہی آخری معنی لیتی ہے[1]۔ خالصۃً پہلے معنی صرف وہ لوگ لیتے ہیں، جو دوسرے معنوں کے فکری متلازمات سے جان چراتے ہیں۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہر خیال اپنے ماقبل کے خیالات کو جانتا، اور شامل ہوتا ہے۔ یہی مابعد کا خیال آخری شکل ہے۔ ان تمام چیزوں کا جوان میں ہوتی ہیں، اور آخری مالک ہے ان تمام شمولات کا، جو ان میں ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خیال پیدائش کے وقت تو مالک ہوتا ہے، اور موت کے وقت مملوک۔ مرتے وقت یہ اپنی تمام ملکیت اپنے جانشین کے حوالہ کر دیتا ہے۔۔۔ متولد خیال کا متوفی خیال پر قبضہ کر کے، اس کو غلام بنا لینا ہی ذات کے اکثر اجزائے بعیدہ کی بنیاد ہے۔" وہ کہتا ہے کہ اس مسئلہ کا یہ عارضی حل "ذات" یا موضوع کے متعلق نفسیات کا آخری پیغام ہے۔ مختصراً اس کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ "خیالات ہی خیالات والے ہیں"۔ (اصول نفسیات جلد اول صفحہ ۳۴۹ و مابعد نکمسٹ آف سائیکالوجی صفحہ ؟) اس غیر معمولی خیال کی خاص بحث ہم اس وقت تک محفوظ رکھتے ہیں، جب ہم ذات کے احضار اور شعور ذات پر تفصیلی بحث کریں گے، جس میں یہ شامل سمجھا جاتا ہے (مصنف)

[1] جیسا کہ اوراق ہذا میں کہا گیا ہے، ان معنوں کو تجربہ کی اصطلاح سے بہترین صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے (مصنف)

لیکن نفسیات سے موضوع و معروض کے تعلق، یا جیسا کہ ہم اس کو کہ سکتے ہیں، واقعہ احضار سے، تجاوز کرنے کو نہیں کہا جاتا۔ برخلاف اس کے، جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس تعلق کی ایک حد کو بھلا دینے کی کوشش بالکل مایوس کن ہے۔ اسی قدر مایوس کن، بلکہ عبث، یہ کوشش ہے، کہ ہم "شعور" یا "وحدت شعور" کے جملوں کے استعمال سے ایک ذہنی شعور، موضوع کو فرض کرنے سے بچ جائیں۔ اس طرح ہم پھر اپنی بحث کے اصلی موضوع یعنی اس موضوع (ذات) کے تجربے کی آخری تحلیل پر آپہنچتے ہیں۔

لیکن اس آخری تحلیل سے ہماری مراد کیا ہے؟ کیا اس تحلیل سے مطلب یہ ہے، کہ اس چیز کو، جو کسی کے شعور میں داخل ہو سکتی ہے، فرضی عناصر و مفردات میں تحویل کر دیا جائے؟ اور اس طرح کیا یہ ماہر طبیعیات کے اس عمل کے مماثل ہے، جس سے وہ توعمات مادہ کو فرضی آئی اَوِن[۱] میں تحویل کرتا ہے؟ یا کیا یہ اس چیز کے تعیّن کا دوسرا نام ہے، جو ہر اس جگہ موجود ہوتی ہے، جہاں "شعور" یا "حیات نفسی" کا وجود ہوتا ہے؟ اور اس طرح کیا یہ اس تحقیق سے زیادہ مماثل ہے، جو ماہر حیاتیات حیات حیوانی کی غیر متغیر خصوصیات کے متعلق کرتا ہے؟ پہلی صورت میں تو عناصر کا علیحدہ علیحدہ وجود ہو سکتا ہے، جس طرح کہ نائٹروجن اور نکل[۲] کا ہو سکتا ہے۔ دوسری صورت میں یہ ازلی طور پر ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں، اور اس طرح مل کر ایک عینی "حالت شعور" کو مرکب کر دیتے ہیں۔ ان دو کے علاوہ ایک اور تیسرا خیال بھی ہے، جو اسی طرح کی حیاتیاتی تحقیق سے ذہن میں آتا ہے۔ یعنی یہ کہ شعوری واقعات کے دور میں تحویل کیا جا سکتا ہے اور اسی دور کے مختلف پہلوؤں کی تعیین نفسیاتی تحلیل کا کام ہے۔ ان باتوں کے متعلق ماہرین نفسیات کے خیالات پوری طرح واضح نہیں۔ اس بات پر تو

---

[۱] Ions

[۲] Nickel

تقریباً ہر ایک ماہر کا اتفاق ہے، کہ وقوف، حسیت اور طلب، ذہن کے آخری واقعات ہیں۔ لیکن ان واقعات کے مقولہ یا ان کے باہمی تعلق، کی بابت وہ مختلف الرائے ہیں۔ مختلف ماہرین ان کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں۔ کوئی ان کو اعمال کہتا ہے، کوئی احوال، کوئی تاثرات، اور کوئی افعال وغیرہ۔ اس سے قبل نہیں زیادہ تر علیحدہ علیحدہ مانا جاتا تھا۔ اور ان میں سے ہر ایک کے مقابل ایک قوۃ فرض کر کے، ان کو اس قوۃ کی "توانائیاں" یا "وظائف" کہا جاتا تھا۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ "یہ کبھی بھی ہمارے سامنے علیحدہ علیحدہ نہیں آتے، بلکہ مل کر آتے ہیں، اور ان میں تمیز اگر ہوسکتی ہے، تو صرف خیالی تحلیل کی مدد سے، اور اسی تحلیل سے ان کو علیحدہ علیحدہ کیا جاسکتا ہے"۔ پھر حسیت اور وقوف کو بعض اوقات ایک دوسرے کی ضد کہا جاتا ہے، اور ان میں "نسبت معکوس" فرض کی جاتی ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ حسیت بالکل غائب ہوسکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ ارادہ ہر جگہ حسیت پر موقوف ہوتا ہے، اور بعض کے نزدیک ارادہ ہی حقیقی محرک اول ہے۔ ایسی صورت حالات میں ظاہر ہے، کہ بہتر یہی ہے، کہ ہم دو مختلف سوالات میں فرق معلوم کرلیں، خواہ ہم بیک وقت ان کے جوابات کی کوشش کریں۔ وہ دو سوالات یہ ہیں:۔ (۱) جب ہم کو کسی چیز کا شعور ہوتا ہے، تو کیا چیز ہمیشہ موجود ہوتی ہے؟ ایک عینی حالت شعور (جس کو نفسیہ[1] بھی کہتے ہیں) کے عناصر، اجزا، یا مفردات کی تعیین اس تحلیل کا نتیجہ ہوتی ہے (۲) کیا ان عناصر و مفردات میں کوئی معین دور یا ترتیب تعاقب ہوتی ہے؟ اور ان کے آپس میں کیا علاقہ علی ہوتا ہے؟ ان سوالات کے جواب دینے کے بعد، یا جواب دینے کے کم و بیش دوران ہی میں صحیح اصطلاحات تک پہونچنا ممکن ہوسکتا ہے۔

---

[1] Psychosis

حسیت

(۳) اگر ہم اپنے آپ کو بجد امکان صرف پہلے سوال تک محدود رکھیں، تو سب سے پہلے یہ عقیدہ ہمارے سامنے آتا ہے، کہ صرف حسیت اولی ہے، اور یہی ہر اس جگہ ہمیشہ موجود ہوتی ہے، جہاں شعور موجود ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ ہر ذی حیات مخلوق حسیت رکھتی ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ اس میں اور کچھ نہ ہو۔ صرف اعلیٰ حیوانات، اور وہ بھی کچھ مدت بعد تمیز کرنا، شناخت کرنا، اور ایک مقررہ غایت کے مطابق عمل کرنا سیکھتے ہیں۔ اس عقیدہ کی ظاہر پرستی حسب توقع کچھ تو لفظ "حسیت" کے ابہام پر موقوف ہے، اور کچھ اس قریبی تعلق پر، جو حسیت اور وقوف، اور حسیت اور طلب میں ہوتا ہے۔ ہم پہلے لفظ حسیت سے معنوں کو لیتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جہاں ایک لفظ اس قدر مختلف معنی رکھتا ہو، وہاں ایک واضح اور معیّن تعریف ضروریات سے ہے۔ لفظ حسیت جس انگریزی لفظ Feeling کا ترجمہ ہے، اس کے معنی کبھی تو (۱) لمس کے ہوتے ہیں، کبھی (۲) ایک عضوی احساس کے، کبھی (۳) جذبے کے، کبھی (۴) خالصتہً موضوعی حالت کے، جو خالصتہً "تاثری" ہوتی ہے۔ پھر اس انگریزی لفظ کا السانی مترادف Gefühl بھی اسی قدر مختلف معنی رکھتا ہے، اور جس لفظ سے کہ فرانسیسی زبان اس کو ادا کرتی ہے، (Sentiment) اس کے بھی کم و بیش اتنے ہی مختلف معنی ہیں۔ ایسی صورت میں سوال ہو سکتا ہے، کہ کیا کوئی ایسی مشترک خصوصیت نہیں، جو ان سب معنوں کو باہم ملا دے؟ اس قسم کی تین خصوصیات بآسانی نظر آجاتی ہیں۔ چنانچہ حسیت آخری معنوں میں عضوی احساس کے ساتھ ہوتی ہے، اور جذبے میں بھی پائی جاتی ہے۔ حسیت کا بحیثیت تاثر اور احساس کا بحیثیت معلوم ایک اور پہلو انفعالیت ہے۔ فردیت، جو تمام موضوعی احوال کی مشترک علامت ہے، احساسات پر بھی قابل اطلاق ہے، اور جس قدر زیادہ قابلیت اطلاق ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ غالب ان کی "حیثیت حسی" ہوتی ہے، اور

اسی قدر کم ان کی مخصوص کیفیت ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے عضوی احساسات کے بعد لمسی احساسات حسیت کے نام کے زیادہ مستحق ہیں، اور ہمارے مخصوص احساسات میں سے یہی احساسات غالباً سب سے پہلے ہیں، جو وضاحت کے ساتھ احساسیت عامہ (یا جیسا کہ اس کو بے پروائی سے کہا جاتا ہے "حسیت عامہ") سے متفرق ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام خصوصیات حسیت کی صرف آخری (۵) صورت میں پائی جاتی ہیں۔ لہٰذا ہم اسی آخری صورت کو حسیت کے محدود ترین معنی کہہ سکتے ہیں۔ باقی صورتوں میں ان خصوصیات میں سے بعض ناپید ہیں، اور ان کے علاوہ اور خصوصیات پائی جاتی ہیں جسیت کے یہ معنی صرف وہ لوگ لیتے ہیں، جن کا خیال ہے، کہ تجربہ کی تمام مختلف صورتیں حسیت میں تحویل کی جاسکتی ہیں، یا کم از کم یہ صورتیں حسیت سے پیدا ہوتی ہیں۔[۵]

---

۵ یہ عقیدہ اس یک طرح سے عقلیت، کا طبعی رد عمل تھا جس کا خاتمہ لائبنتزی و لفیوں (Leibritz-Wolffians) کی تعلیم میں ہوا۔ اس تحریک کی ایک مکمل اور صحیح تاریخ ابھی تک ایک خواب ہے، جس کی تعبیر نہیں ہوئی۔ روسو اور رومانسیہ (Romantacists) کی عاطفیت (Sentimentalism) اگر اس کا مبدء نہیں تو پا النہار ضرور ہے۔ ھرڈر (Herder) اور جیکوبی (Jacobe) کے "فلسفہ حسیت و ایمان" سے یہ بینکے (Beneke) اور فورٹ لاگے (Fortlage) کی نفیات میں منتقل ہوا، اور سب کے آخر میں اسے ھاروتز (A. Horwicz) نے اپنی ایک تصنیف میں اس کو نہایت خوش اسلوبی سے اور مکمل طور پر واضح کیا، اور یہیں آکر یہ رد عمل مکمل ہوا۔ اس طرح ایک ایسا عقیدہ صورت پذیر ہوا، جو اتنا ہی ناقابل حمایت و وکالت ہے، جتنا کہ اس کا مخالف عقیدہ، جس کو اس نے برطرف کرنے کی کوشش کی لیکن حقیقت یہ ہے کہ ھاروتز بھی تسلیم کرتا ہے کہ نفسیاتی لحاظ سے حسیت اور طلب ناقابل انفصال ہیں، حالانکہ یہ اپنی "عضویاتی بنا" میں احساس اور حرکت کو علیحدہ اور منفصل ماننے پر مجبور رہا تھا۔ بینہ یہی حشر اس کے قریبی پیشرو فورٹ لاگے کا ہوا۔ ان دونوں میں بڑا فرق یہ تھا، کہ فورٹ لاگے نے "شوپنہاور کی" تتبع میں، طلب کو نقطۂ آغاز قرار دیا، اور ھاروتز نے ووینٹ سے متاثر ہو کر حسیت کو نقطۂ آغاز بنایا تو یہاں ایک اور عقیدے کا ذکر کرنا ہے جس کو ہم "ظاہری طور پر خوشنما" بھی نہیں کہہ سکتے، اور جس کا منبع بھی مختلف تھا۔ اس عقیدہ کو ہم اس سے قبل احضاریت یا احساسیت کے نام سے

ہم حیات شاعرہ کی ابتدا کا مشاہدہ تو کر ہی نہیں سکتے، لہذا اس عقیدے کا ثبوت ہم کو واقعات میں تلاش کرنا پڑتا ہے۔ ذیل کے واقعات اس کی تائید میں پیش کئے جاتے ہیں۔ جہاں تک ہم اندازہ کر سکتے ہیں، حیت ہر جگہ موجود ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم حیات کی اعلےٰ صورتوں کی طرف آئیں، تو احساسی ارتسامات کا امکانی تنوع اور تعین برابر کم ہوتا جاتا ہے اس کے علاوہ بعض عضوی احساسات) اور یہی ابتدائی، یا بچوں کے تجربے کے تام شمول سے بظاہر قریب ترین ہوتے ہیں) میں ہم براہ راست کسی قابل تخصیص کیفیت کا مشاہدہ نہیں کر سکتے۔ پھر ہمارے احساسی تجربے میں ادنی حواس میں حسی عنصر بالعموم کثیر ترین ہوتا ہے، اور اعلی حواس میں وقوفی عنصر لیکن نام نہاد عقلی حواس بہت زیادہ استعمال میں آتے ہیں، اور (ہم کو معلوم ہے کہ) استعمال سے حسیت کند ہو جاتی ہے، اور تعقل تیز۔ اس کی مثال ہم کو دواسازوں میں ملتی ہے، جو بغیر کسی کراہیت کے نہایت ہی مکروہ دواؤں کو سونگھ اور چکھ کر معلوم کرتے ہیں۔ لہذا حیات شاعرہ سے قریب تر ہونے کے ساتھ ساتھ اگر حسیت کا غلبہ ہوتا ہے، تو کیا ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حسیت ہی اس کا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ متعارف کرا چکے ہیں (دیکھو باب اول بند (د)) جہاں احساسات حسیات کہلاتے ہیں، جیسا کہ آج کل بھی بعض جگہ، اور متقدمین کے ہاں ہر جگہ کہلاتے تھے، وہاں احساسیت اور مذکورہ عقیدہ میں لفظی مشابہت ہے۔ اور ان عقائد کی اساسی اصطلاح کی عنایت سے یہ دونوں عقائد ایک دوسرے میں ضم ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مندرجہ ذیل اس کی مثال ہے: "شروع میں احضار کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا، جس کے دو اطراف ہوتے ہیں، احساس، اور لذت والم، ہر چیز حسیت ہے، نہ لذت والم کے معنوں میں، بلکہ ایک ایسے کل کے معنوں میں، جو بلا اضافات ہے، اور جو اس لئے خود اپنی لذت و الم کی صورت میں تجربہ میں آتا ہے۔" (ایف، ایچ، بریڈلے، مائنڈ سلسلہ جدید، بابت ۱۸۹۳ء) اس ضمن میں جو کچھ بریڈلے نے ھادوتنز کے عقیدہ کے متعلق کہا ہے، وہ اکثروں کے نزدیک اس پر بھی قابل اطلاق سمجھا جائیگا۔ یہ اس قابل نہیں معلوم ہوتا کہ اس پر بحث کی جائے، اور ہم کو تو شبہ ہی ہے کہ بریڈلے اب بھی اس کی حمایت کریگا، یا اس نے اس کے وہی معنی لئے، جو بظاہر مفہوم ہوتے ہیں، (دیکھو مائنڈ ۱۹۰۹ء صفحہ ۲ بعد اس کا مضمون

ضروری اور لازمی جزو ہے؟ ہمارا جواب نفی میں ہے۔ یہ نتیجہ انتہا درجہ کی جلد بازی پر دال ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہو سکتا ہے کہ دو خطوط برابر ایک دوسرے کے قریب ہو جائیں لیکن اگر ان کے قریب ہونے کی شرح رفتار فاصلے کے متناسب ہے، تو وہ کبھی بھی نہ ملیں گے۔ اسی طرح ایک مثلث بہت ہی چھوٹا کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے، کہ انجام کار اس میں صرف زاویے ہی باقی رہ جائیں گے، باوجود اس کے کہ زاویوں میں کسی طرح کی کمی نہیں ہوتی، اور اضلاع برابر چھوٹے ہوتے جاتے ہیں۔ لہٰذا قبل اس کے کہ ہم اس بات کا فیصلہ کریں، کہ محض لذت و الم بھی تجربے کو مرکب کر سکتے ہیں، یا نہیں بہتر ہوگا کہ ہم حسیت اور وقوف، اور حسیت اور ارادے کے باہمی تعلق کی تحقیق کریں، جس حد تک کہ اب ہم ان کا مشاہدہ اس درجہ پر کر سکتے ہیں، جہاں کہ یہ سب موجود ہوتے ہیں۔ یہ تحقیق ہمارے دوسرے سوال کے مساوی ہوگی۔

عام الفاظ میں کہا جا سکتا ہے، کہ جس حالت ذہن کا ہم اس وقت بلا واسطہ مشاہدہ کر سکتے ہیں، اس میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ (۱) ہم کو ایسے تغیر کا وقوف ہوتا ہے، جو یا تو اشیائے خارجی میں واقع ہوا ہے، یا ہمارے باطنی خیالات میں؛ (۲) ہم کو اس تغیر سے لذت حاصل ہوتی ہے، یا الم۔ اور (۳) یہ کہ لذت، یا الم محسوس کرنے کے بعد ہم لذت آفرین تغیر کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، اور اس سے بھی زیادہ خواہش الم انگیز تغیر کو دفع کرنے کی ہوتی ہے۔ لیکن ہم کو یہ کبھی معلوم نہیں ہوتا، کہ حسیت بلا واسطہ یعنی اس فعل کی مداخلت کے بغیر، جو اس سے پیدا ہوتا ہے، ہمارے احساسات، یا ہمارے موقعہ و محل کو تبدیل کرتی ہے۔ فی الحقیقت یہ ہے، کہ ہمارے احساسات وغیرہ، اس کو بہت سرعت اور یقین کے ساتھ بدل دیتے ہیں، یعنی یہ کہ صورت حال یہ نہیں ہوتی، کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہمارا بلا واسطہ تجربہ کا علم اور صداقت اور حقیقت باہم مذکورہ بالا عقائد کے ہے اور عقاید کی وکالت سنیر ساؤ ڈیلے (Maudsley) پروفیسر منسٹر برگ (Münsterberg) اور مخچیز نے کی ہے۔ دیکھو ولا، معاصر نفسیات (مصنف)

پہلے حسیت تغیر ہو، اور بعد میں احساسات، ادراکات، یا تصورات، بدلیں، بلکہ
یہ احساسات، ادراکات یا تصورات، بدل کر اس حسیت کو بدلتے ہیں، جو ان سے
پیدا ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ حسیت ایک معلول ہے، جو بغیر علت باقی نہیں رہ سکتا،
اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی علت قریبہ مختلف عوارض حالات میں حسیت
کی مختلف مقدار، یا مقدار حالت پیدا کرے۔ جب ہم تجربہ کے اس پہلو سے
جس کو آخذ،[1] یا وصول کنندہ کہتے ہیں، اس پہلو کی طرف آتے ہیں، جس کو
فعلی، یا اشتہائی کہتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ حسیت ان مثالوں
میں جن کا ہم وضاحت کے ساتھ مشاہدہ کر سکتے ہیں ہمارے کسی تجربہ کا
واحد عنصر تعیناً نہیں ہوتی۔ یہ سچ ہے کہ روزمرہ کی گفتگو میں لذت کو پسند
کرنا، اور الم کو ناپسند کرنا، کہتے ہیں، لیکن یہ یا تو بے معنی تکرار الفاظ ہے، یا یہ
کہنے کے مساوی ہے، کہ خوش ہونے کے وقت ہم خوش ہوتے ہیں، اور الم آگیں
ہونے کے وقت الم آگیں، یا پھر یہ ایک مخفف بیان ہے، اور اس کا مطلب
یہ ہے، کہ ہم مسرت آفرین اشیاء کو پسند کرتے ہیں، اور الم انگیز اشیاء
کو ناپسند۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، ہم گرم ہونا پسند کرتے ہیں اور بھوک کو ناپسند۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ
گرمائی اور بھوک احساسات ہیں، نہ حسیات۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اپنے مشاہدہ کی
حدود کے اندر اندر ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ حسیت کسی نہ کسی کم و بیش
معین احضار کا لازمہ ہوتی ہے، اور یہ احضار اس حسیت کی وجہ سے مرغوب
ہو جاتا ہے، یا مکروہ۔ بالفاظ دگر حسیت ایک مسرت آفرین، یا الم انگیز احضار،
یا موقعہ سے تعلق پر دلالت کرتی ہے، اور یہ احضار یا موقعہ حسیت سے
دو طرح متمیز ہو جاتا ہے کیونکہ اول تو یہ اس حسیت کی علت ہے، اور دوسرے
اس حسیت سے پیدا ہونے والے فعل کی غایت۔ لہذا جو واقعات کہ حسیت
کو وقوف اور ارادے سے ممیز کرنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں، وہی
اس قیاس کی مخالفت اور تردید بھی کرتے ہیں، کہ شعور کسی وقت بھی تمام تر

---

[1] Receptive [2] اگرچہ صحیح معنوں میں یا شعبی تجربہ میں اس قسم کا تبادل شاذ، یا بالکل نہیں ہوتا ہے
دیکھو ب پنجم + (مصنف)

حسیت ہو سکتا ہے۔

لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس قیاس کی ظاہری خوشنمائی اور خوبی زیادہ تر اصطلاحات کے بھدے استعمال کا نتیجہ ہے۔ کانٹ سے قبل سے اکثر، اور زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات لذت والم کو احساسات کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ لذت والم ان معنوں میں تصورات نہیں، (گولاک ان کو تصورات ہی کہتا ہے) جن معنوں میں لمس اور ذائقہ، رنگ آواز احساسات ہیں یعنی یہ کہ لمس اور ذائقہ تو کوئی مقام رکھتے ہیں، اور لذت والم میں یہ صورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح آواز اور رنگ باہر کی طرف پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، اور لذت والم میں یہ بھی نہیں ہوتا۔ پھر یہ احساسات اور حرکات کے ساتھ مل کر عالم خارجی کے "درکات" یا "وجدانات" کی صورت بھی اختیار نہیں کرتے۔ احساس اور حسیت میں یہ غلط بحث زیادہ تر نتیجہ ہے اس بات کا، کہ "درد" کی اصطلاح ایک خاص عضوی احساس کے لئے بھی استعمال ہوتی ہے، اور ناپسندیدگی کی خالصتہً موضوعی حالت کے لئے بھی (لیکن اردو میں یہ دقت پیش نہیں آتی، کیونکہ یہاں مقدم الذکر کے لئے "درد" کی اصطلاح ہے۔ اور موخر الذکر کے لئے "الم" کی (مترجم)) تاہم عضوی درد، جو بلاشبہ بہت نامرغوب ہوتے ہیں، نہ صرف ہمیشہ ایک کم و بیش متعین مقام رکھتے ہیں (اور اس حد تک یہ گویا موقوف ہے)، بلکہ انہیں اکثر اذیت رساں، تکلیف دہ وغیرہ صفات سے متصف کیا جاتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ایک مخصوص خارجی کیفیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماہرین نفسیات کسی نہ کسی ذریعے سے احساس میں "دو پہلوؤں" (بین) یا "خواص" (کانٹ) کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ ان میں سے "ایک محسوس یا عقلی" یا "کیفی" ہوتا ہے۔ اور دوسرا "تاثری" یا "جذبی"۔ موخر الذکر کو احساس کی "حیثیت حسی" بھی کہا جاتا ہے۔ "پہلو" کی اصطلاح ایک استعارہ ہے، اور ظاہر ہے کہ غلط ہے۔ اور لذت والم کو محدود معنوں میں احساس کے خواص کہنا ایک کھلی ہوئی نفسیاتی بربریت ہے۔

لیکن اس وقت جس بات سے ہم کو تعلق ہے، وہ یہ ہے، کہ جب حسیت کو

شعور کا اولی اور ابتدائی عنصر کہا جاتا ہے تو اس میں خالص لذت و الم کے علاوہ اور بھی کچھ شامل کر لیا جاتا ہے۔ ہماری مراد کسی ایسی خصوصیت، یا کیفیت، کسے ہے، جس سے ایک لذت آفرین، یا الم انگیز احساس، دوسرے لذت آفرین، یا الم انگیز، احساس سے متمیز ہوتا ہے۔ اس میں کچھ شبہ نہیں، کہ جس طرح کہ ہم سلسلہ حیات میں نیچے کی طرف آتے ہیں، اسی طرح تمام نہاد احساسات کی کیفی خصوصیات برابر کم متعین ہوتی جاتی ہیں۔ پھر اس کے ساتھ جن عضویوں کے آلات حس بہت زیادہ ترقی یافتہ ہوتے ہیں وہ ان عضویوں کے لئے جگہ خالی کرتے جاتے ہیں، جن کے آلات حس متفرق نہیں ہوتے۔ لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، کہ امیبا تک میں حرارت، دباؤ، یا اندرونی رطوبات کے تغیرات، کے تاثرات ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں؛ اگرچہ یہ تمام تغیرات اس کی حیات میں ممد، یا اس کے لئے مضر ہوتے ہیں، اور اس لئے ان کا کسی نہ کسی صورت میں لذت آفرین، یا الم انگیز ہونا ضروری ہے۔ لہذا ہیئت مجموعی یہ کہنے کی بنا موجود ہے، کہ شعور کے تمام مختلف و اعما کو حسیت کی پیداوار بتلانے کی کوشش نتیجہ ہے گنجلکوں کو صاف کرنے کی شتاب کارانہ کوشش کا، اور اس میں خود حسیت کی اصطلاح کا ابہام بہت مدد کرتا ہے۔ اگر حسیت سے ہماری مراد ایک خالصتہ موضوعی حالت ہے، جو لحاظ شدت مسلسلاً بدلتی رہتی ہے، اور جو کبھی اپنے ایجابی پہلو (لذت) کو بدل کر سلبی یا مخالف پہلو (الم) اختیار کرتی ہے، یا بالعکس، تو یہ خالصتہ موضوعی حالت ایک موافق، یا غیر موافق، شئے پر دلالت کرتی ہے، جو نفسیاتی حیثیت سے اس شئے کو متعین کرتی ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم حسیت کو اس حالت، اور اس حالت کی علت، دونوں کے لیئے استعمال کریں، تب ہو سکتا ہے کہ اس طرح کی حیات کے ایک سلسلہ شعور پر مشتمل ہو لیکن اس حالت میں ہم دو ابتدائی امور کو ان میں سے ایک کے نام کے تحت جمع کرتے ہیں۔ لہذا حیات نفسی کی سادہ ترین صورت نہ صرف ایک ذی حسیت موضوع کو شامل ہے، بلکہ اس میں ایک ایسا موضوع بھی

داخل ہے، جو کیفاً قابلِ تمیز معروضی احضارات بھی دکھاتا ہے اور یہی
معروضی احضارات اس کی حسیات کی علت ہوتے ہیں۔

احضارات

(۴) اب ہم کو یہ تحقیق کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ وقوف کا حیات نفسی کے لازمی عنصر کی حیثیت سے کیا مطلب ہے، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ احضار کی اصطلاح کا کیا مفہوم ہے۔ نفسیات کی ترقی میں وہ قدم بہت اہم تھا، جب لاک نے "وہ نیا طریقہ تصورات" متعارف کیا، جو سٹلنگ فلیٹ کے خیال میں دلچسپ بھی تھا، اور خطرناک بھی۔ لاک نے اس سے کہا تھا، کہ تصورات سے مراد اُس کے سوا اور کوئی چیز نہیں، جو فکر کرنے میں ہمارے ذہن کی بلاواسطہ معروض ہوتی ہے"۔ اور جب ہیوم نے اس اصطلاح کو ان معروضات میں سے صرف بعض، یا کہنا چاہئے کہ ان معروضات کی ایک حالت تک محدود کیا، تو اس کا قدم گویا معکوس تھا: ہیوم نے صرف احیا شدہ تصورات، یا تمثالات کو تصورات کہا۔ نفسیات کی تاریخ بالکل صاف طور پر بتاتی ہے، کہ اس میں اہم ترقیاں صرف ان لوگوں کی وجہ سے ہوئی ہیں جنہوں نے اس نئے طریق تصورات کا دامن مضبوطی سے پکڑے رکھا ہے۔ تلازم کے "قوانین" کی "تدوین" اور ان قوانین کے اکثر بار اور استعمالات، اور تمام کی تمام ہرباردی نفسیات، اس کی شہادت دیتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسی اصطلاح کے استعمال سے ہم قوائی نفسیات کے توہمات اور ان کی فضول گوئی سے بچ جاتے ہیں۔ لیکن خود یہی مندرجہ ذیل اہم تعمیم کی علامت ہے۔ تجربے کے تمام مختلف اجزا ترکیبی، جن کو احساسات، حرکات، درکات، تمثالات، وجدانات، تصورات، خیالات کہتے ہیں، دو خصوصیات مشترکہ رکھتے ہیں:۔ (۱) ان کی طرف کم و بیش توجہ کی جاتی ہے اور (۲) انہیں مختلف طریقوں سے ملایا جاسکتا ہے، اور ان کا احیا کیا جاسکتا ہے۔ یہاں دونوں کو

احضار کی عام اصطلاح سے ظاہر کیا گیا ہے۔ احضار جس انگریزی لفظ کا ترجمہ ہے وہ لاک کی اصطلاح Idea اور کانٹ وھر بادٹ کی اصطلاح Vorstellung کے لئے بہترین لفظ ہے[1]۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احضار دوگانہ تعلقات رکھتا ہے ایک تو براہ راست موضوع سے، اور دوسرا دیگر احضارات سے پہلا تعلق، جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، اس واقعہ کا ہم معنی ہے، کہ ایک احضار کی طرف توجہ کی جاتی ہے، اور یہ کہ موضوع اس سے کم و بیش واقف ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ "اس کے ذہن میں" یا اس کے سامنے ہوتا ہے بحیثیت حاضر ہونے کے احضار کو ایک معروض، یا شاید "نفسی معروض" کہنا بہتر ہوگا۔ اس طرح یہ اس چیز سے متمیز ہو جاتا ہے، جس کو عام طور پر "طبیعی معروض" کہتے ہیں، اور جو بلا واسطہ احضار سے علیحدہ ہوتی ہے، یعنی جو موضوع سے بالکل آزاد تصور کی جاتی ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ لاک نے اس کے لئے یہی نام تجویز کیا تھا۔ تاہم اسکا فی خلط مبحث سے محفوظ رہنے کے لئے بہتر یہی ہوگا، کہ "معروض" کو ان معنوں میں استعمال نہ کیا جائے لیکن کم از کم ایک بات ایسی ہے، کہ جس کی وجہ سے ان معنوں کو، جو محدود ترین اور قدیم ترین ہیں، کلی طور پر نظر انداز کرنا ہی مناسب ہوگا[2]۔ وہ بات یہ ہے، اس سے ہم متعین طور پر، اور کسی وجودیاتی[3] نظریہ کی طرف اشارہ کئے بغیر، اس چیز کو بیان کر سکتے ہیں، جو ہماری اس وقت تک کی تحقیق کے مطابق تجربہ کا اساسی واقعہ ہے۔ بجائے اس کے کہ ہم اس مبہم اور فریب دہ لفظ شعور پر اعتماد کلی رکھیں، یا اپنے آپ کو اس عقیدہ کا قائل بنائیں، کہ احضارات اس موضوع کے تغیرات سمجھے

---

[1] احضار کے یہ وسیع معنی اگرچہ روز بروز عام ہوتے جا رہے ہیں لیکن ابھی ان کو ہر ایک فلسفہ نے قبول نہیں کیا۔ مختلف مصنفین نے جو مختلف معنی اس کو دیئے ہیں ان کی بحث، اور جن معنوں کو ہم نے اختیار کیا ہے ان کی حمایت بینو اڈمان (Benno Erdmann) نے جرمنی کے ایک رسالہ میں مضمون لکھا ہے (مصنف)

[2] اس اصطلاح کی تاریخ کے لئے دیکھو مصنفات رِیڈ صفحہ ۲۰۶، حاشیہ (مصنف)

[3] ontological

جانے چاہئیں، جس کے سامنے وہ حاضر ہوتے ہیں، بہتر یہ ہے، کہ ہم ان تمام باتوں کو ترک کر کے کہیں، کہ احضارات معروضات ہیں، اور یہ کہ معروضات و موضوعات کا تعلق (جس تعلق ہی کی وجہ سے ایک معروض بنتا ہے، اور دوسرا موضوع) احضار ہے چونکہ صرف معروضات ہی یہ تعلق رکھتے ہیں اس لئے ہم ان کو بلا تامل احضارات کہہ سکتے ہیں۔

یہاں تھوڑی دیر ٹھیر کر اس اعتراض پر غور کر لینا چاہئے، جو مندرجہ بالا تقریر کے باوجود، لازماً کیا جائیگا۔ اعتراض یہ ہے، کہ احساسات کو معروضات نہ کہنا چاہئے، یہ کہ "یہ احوال موضوع" ہیں، اور یہ کہ ان کو معروضات کہنا فہم عامہ کی ادعائی تصدیق ہے۔ اب اگر اس سے مراد یہ ہے، کہ (۱) یہ ما بعد الطبیعیاتی حیثیت سے، اور انتہائی طور پر، کسی طرح کے موضوعی تغیرات ہیں، تو، ہر نفسیات اس سے انکار کرنے کی اتنا ہی مجاز ہے، جتنا اس کے اقرار کرنے کی۔ لیکن اگر مطلب یہ ہے، کہ (۲) احساسات تجربہ کرنے والی ذات کے شئون کی صورت میں حاضر ہوتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عقیدۂ خاص موضوع" یا خالص الیغو" اور اس مختلف احضار، یا معروض، میں خلط مبحث کا نتیجہ ہے، جس کو تجربی، یا حیاتی، ایغو کہتے ہیں۔ خود اپنا شعور رکھنے والا موضوع نہ صرف احساس کا مالک ہو سکتا ہے، بلکہ وہ اس کو پہچان بھی لیتا ہے کہ یہ اس کا اپنا احساس ہے۔ بالفاظ دگر وہ احساس اور تجربی ذات کے اس احضار میں تعلق کی شناخت کرتا ہے، جس پر شعور ذات دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ ایک معروض اور دوسرے معروض کے درمیان رابطہ کی حیثیت سے احساس کی معروضی (نفسیاتی معنوں میں) نوعیت کو اور زیادہ واضح کرتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ رابطہ بحیثیت ایک "خارجی" تعلق کے، متعدد متعلقہ میں سے کسی ایک کے "شئون" کی صورت میں بیان نہیں ہو سکتا۔ اس عقیدہ کا مفہوم یہ بھی ہو سکتا ہے، کہ (۳) ایک موضوع جس کے احضارات تمام تر احساسات ہیں، موضوع اور معروض کے درمیان فرق کو معلوم نہیں کر سکتا اور اس لئے اس قسم کے

له Biotic

کسی فرق کا وجود ہی نہ ہوگا۔ اس اعتراض میں ایک معلومہ تجربہ کے نقطۂ نظر اور اس تجربہ کے بیان کے نقطۂ نظر میں پوشیدہ غلط بحث ہے۔ یاد ہوگا کہ ہم نے اس کو "ماہر نفسیات کا مغالطہ" کہا ہے۔ ایک بچہ چمکدار رنگ دیکھ کر خوش ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے آپ کو ایک معروض کے روبرو نہیں سمجھتا، اور نہ وہ رنگ کو موضوعی تاثر خیال کرتا ہے۔ ہم پر واجب ہے کہ ہم اس کی حالت ذہن کو نہایت دیانتداری اور صداقت کے ساتھ بیان کریں لیکن ہمارے پاس کوئی وجہ اس بات کی نہیں، کہ ہم ان اصطلاحات کو ترک کردیں جن کے مقابلے کی کوئی چیز اس کے شعور میں نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات اس کے شعور کو بیان کرنے کے لئے استعمال کی جائیں۔

اب رہ گیا یہ اعتراض، کہ (۴) اس تمام تقریر کے باوجود بھی فہم عامہ احساسات کو ذات ہی کے تاثرات سمجھتی ہے، یہ اس صورت میں سامنے آئیں یا نہ آئیں، اس کا جواب یہ ہے، کہ پہلی نگاہ میں تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے لیکن جب فہم عامہ کا ذرا سختی سے جائزہ لیا جاتا ہے، تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ واقعہ یہ ہے، کہ اب ہم اس مقام پر پہونچ گئے ہیں جسے "نفسیات کا حاشیہ" کہا جاتا ہے، جہاں ہمارا معمولی فکر اس تمیز کو داخل کرتا ہے، جس کو سائنس علیحدہ رکھنا چاہتی ہے۔ اگرچہ ایک واقعۂ ذہن سے مقابل کے واقعۂ جسم تک جانا سائنٹفک حیثیت سے تو طول امل ہے، تاہم اگر ہمارے عملی مقاصد ان دونوں میں گہرا تعلق پیدا کر دیتے ہیں، تو ہم ان دونوں میں صرف باحتیاط فکر ہی سے تمیز کر سکتے ہیں۔ احساس کی بعینہ یہی حالت ہے۔ احساس کا معمولی تخیل تو اس تعریف کے مساوی ہے، جو ھیملٹن اور مینسل[1] نے اس کی ہے۔ یعنی یہ کہ "خاص احساس ہمارے جسم کے بعض تاثرات کا شعور ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ جسم ایک ذی حیات عضویہ ہے" اور چونکہ ہم تمام فکر میں جسم کو ذات کا حصہ سمجھتے ہیں، اسی لئے ہم احساسات کو موضوعی تغیرات سمجھنے لگ جاتے ہیں لیکن جب ہمارا طریق بحث احساس کے عام تخیل میں سے عضویاتی دلالتوں کو خارج کرنے پر مجبور کرتا ہے۔

---

[1] Mansel

تو پھر ہم ذات شاعر، اور ان جسمانی تاثرات کو جن کا اس ذات کو شعور ہوتا ہے، اسی قدر وضاحت سے علیحدہ کر سکتے ہیں، جس قدر کہ احضارات کی اور صورتوں میں موضوع و معروض کو۔ لہذا ہیئت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ واقعات، یا ان کے متعلق ہمارے لازمی تصورات میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو اس امر کی مانع ہو کہ اس شے کو جس کا نفسی احیا یا اشتلاف ہو سکے، خواہ وہ کیسی ہی سادہ کیوں نہ ہو، کسی موضوع، یا نفس کا معروض کہہ سکیں جس کا احضار اس کے سامنے ہوا ہے۔

موضوع کی حد تک یہ احضاری تعلق اس چیز پر دلالت کرتا ہے، جس کو، کسی بہتر اصطلاح کے نہ ہونے کی وجہ سے، توجہ کہا جاتا ہے۔ یہ یاد رہے کہ ہم یہاں توجہ کی اصطلاح میں اس چیز کو بھی شامل سمجھ رہے ہیں، جس کو عوام بے توجہی کہتے ہیں۔ اگر توجہ کو ان معنوں میں استعمال کیا جائے، تو یہ شعور کے صرف ایک حصہ پر حاوی ہوگی، یعنی صرف اس حصہ پر، جو ذہناً پرفعلیت کہا جا سکتا ہے۔ مطلب یہ کہ اس میں کم از کم اتنی فعلیت ہو کہ، وہ ارتسامات کو وصول کر سکے۔ موضوع کی توجہ معروض کی شدت پر دلالت کرتی ہے، یہاں تک کہ ہم شدت کو ایک احضار کا ماحصل کہہ سکتے ہیں، جس کے بغیر یہ بالکل ہیچ ہوتا ہے[1]۔

احضارات کے باہمی تعلقات یعنی ان کے اختلاط و اجتماع، اور احیا کا امکان، جس پر ان کی دوسری خصوصیت موقوف ہوتی ہے، بنفسہ بہت اہم ہوتے ہیں، تاہم یہ امور ایسے نہیں، کہ موجودہ عام تحلیل میں ان پر غور کیا جائے۔ لیکن ایک بات اس قدر اساسی ہے، کہ ہم اس کی طرف سے آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے، جس کو عام طور پر شعور کی وحدت، یا اس کا تسلسل، کہتے ہیں، اور جس پر ہم کہیں اور (دیکھو بند ،،) غور کر چکے ہیں، طبیعی نقطۂ نظر سے، اور اور ذہن زندگی میں، ہم ان

---

[1] دیکھو کانٹ کا ادراک کی پیش بینیوں کا اصول:- "تمام مظاہر میں حقیقت، جو احساس کا معروض ہے، شدتی حجم رکھتی ہے"۔ (مصنف)

اشیاء کا ذکر کر سکتے ہیں، جو منفرد، قائم بالذات اور ہر لحاظ سے متمیز افراد ہوتی ہیں۔ چنانچہ الو کی آواز کو طبیعی حیثیت سے چاند کی روشنی سے کوئی تعلق نہیں۔ آواز یا روشنی، الو یا چاند، میں سے کوئی چیز حاضر یا غائب ہو کر اس سلسلہ اشیا میں کوئی تغیر پیدا نہیں کرتی، جس سے دوسرے کو تعلق ہے لیکن میں ان کا ادراک کرنے والا ہوں۔ میرے لئے یہ ایک کل کے اجزا ہیں، نہ صرف اس لئے، کہ ایک کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے سے اوروں کی شدت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اس لحاظ سے بھی، کہ جب توجہ ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو یہ کسی خلا کو عبور نہیں کرتی۔ پھر صرف یہی نہیں، کہ یہ ایک کل کے اجزا ہیں، بلکہ ان کا موجودہ تعین ایک تدریجی تفرق کا نتیجہ ہے۔

اس وقت سالہا سال کے تجربے کے اثرات کو محو کرنے کا خیال ہی ہمارے لئے ناممکن ہے۔ نہ ہم اپنے طفلانہ احضار کی اس وقت کی کوئی تصویر قایم کر سکتے ہیں، جب ہمارے مقاصد نے ہم کو کسی چیز پر عادۃً توجہ کرنا، اور باقیوں کو نظر انداز کرنا نہ سکھایا تھا۔ اکثر چیزیں، جن کو ہم اس وقت دیکھتے ہیں، اور اکثر آوازیں، جن کو ہم اس وقت سنتے ہیں، اس وقت نہ صرف تمام میدان بصارت، یا غیر متمیز آوازکے مجموعہ، کا احضار ہوں گی، بلکہ نفس مناظر و اصوات میں بھی موجودہ وضاحت نہ ہوگی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس قدر پیچھے کی طرف ہم چلتے جاتے ہیں، اسی قدر قریب ہم اس مجموعی احضار کے ہوتے جاتے ہیں، جو ایک عام سلسلے کی صورت رکھتا ہے، اور جس میں تمام فروق پوشیدہ و مضمر ہوتے ہیں۔ لہذا حیاتیات کی طرح نفسیات میں بھی وہ اصول کام کرتا ہے، جس کو تدریجی تفرق، یا "تخصیص" کا اصول کہتے ہیں۔[1] یہ اور احیا و تلازم کے واقعات ان متعدد نسبتہً ممیز احضارات کی ایک خاص عقبی زمین، یا بنیاد، کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جو اسی عقبی زمین، یا

[1] محولہ بالا اصول کو فون بئیر (Von Baer) کا قانون کہتے ہیں۔ قانون یہ ہے کہ ارتقا عام سے خاص کی طرف ہوتا ہے: یہاں یہ بتا دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ "تدریجی تفرق" ہر جگہ وظیفہ اور ساخت دونوں کی ترقی پر دلالت کرتا ہے اور یہ کہ حرکی، یا فعلی، عناصر سکونی، یا ساختی عناصر کی علت ہوتے ہیں، نہ بالعکس (مصنف)

بنیاد، میں تدریجی تمیز، یا انجام کار، اس پر مبنی کیئے جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ شعور کی اس وحدت و تسلسل کا ہم معنی ہے جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے کسی ذات شاعرہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

اس عام تحقیق میں بھی ایک صنف اشیا ایسی ہے، جو خصوصیت کے ساتھ دلچسپ ہے۔ ہماری مراد حرکات، یا حرکی احضارات، سے ہے۔ احساسی احضارات کی طرح یہ بھی قابل احیا، اور قابل تلازم ہیں۔ یہ بھی ایک منتشر اور پھیلی ہوئی قابلیت حرکت (جو سوائے جذبی اظہار کے، اور کچھ نہیں) ہونے سے متفرق ہو کر، وہ وضاحت اختیار کر سکتے ہیں، جو ان کو ایک بالغ العمر انسان کے تجربہ میں حاصل ہے۔ اس پر تفصیلی بحث عنقریب کی جائے گی۔ جسیت پر موقوف ہونے کی وجہ سے حرکات کی مخصوص ترین نوعیت پیدا ہوتی ہے، یعنی طبعی عوارض حالات میں یہ معیّن اور قابل بیان نفسی مقدمات رکھتے ہیں۔ اس لحاظ سے یہ احساسی احضارات سے مختلف ہوتے ہیں، کیونکہ احساسی احضارات میں یہ مقدمات بالکل مفقود ہوتے ہیں۔ نفسیات مخصوص مناظر و اصوات کی ترتیب کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ لیکن جس ترتیب میں کہ ان کے بعد حرکات پیدا ہوتی ہیں، ان کی مناسب و موزوں توجیہ صرف نفسیات ہی کر سکتی ہے۔ شام پرندوں کو تو بسیرا کرواتی ہے، اور لومڑی کو جنگل جنگل پھراتی ہے۔ شیر کی آواز سے گیدڑ تو جمع ہو جاتے ہیں، اور بھیڑیں منتشر۔ ایک ہی احساسی احضار کے بعد اختلاف حرکات درحقیقت نتیجہ ہے اس چیز کا، جس کو ہم "موضوعی ترجیح" یا "انتخاب" کا اصول کہ سکتے ہیں۔ اس اصول میں تجربے کی اولی طور پر عملی نوعیت (جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے) بالکل صاف ظاہر ہو جاتی ہے۔ لہذا اس نام سے ہم اس واقعہ کو ظاہر کریں گے، کہ احساسی احضار کے جن متعدد تغیرات کا فرد کو تجربہ ہوتا ہے، ان میں سے چند ہی ایسی واضح اور قطعی حسیت کا سبب بنتے ہیں، کہ جس کی وجہ سے وہ امکانی "رغبت" یا "نفرت" کی اشیا بن جائیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حرکات ہی کی بدولت ہم مخلوقاتِ حالات بن جانے سے

محفوظ رہتے ہیں، اور ان ہی کی بدولت ہم موضوعی انتخاب کا نام لے سکتے ہیں۔ اس طرح ہماری دلچسپیوں کا استحضار[1] ان حرکات کے استحضار کے ساتھ مربوط ہو جاتا ہے، جن کے ذریعہ یہ دلچسپیاں متحقق ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگرچہ توجہ کا کوئی جماؤ ایک مسرت انگیز شے (جو صرف خیال میں موجود ہے) میں مطلوبہ شدت تو پیدا نہ کریگا، لیکن یہ استحضار حرکت کے خیال کو واقعے میں بدل دیتا ہے، اور اس طرح حرکت کے ذریعہ سے ہم مطلوبہ حقیقت حاصل کر لیتے ہیں۔ اس میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ یہ استحضار بھی ایک طرح سے توجہ کئے جانے کے مشابہ ہے۔

طلب

(۵) اس طرح ہم طبعی طور پر تجربے کے اس تیسرے جزو پر پہونچ جاتے ہیں، جو عام طور پر مسلم ہے۔ اب ہم سوال کرتے ہیں، کہ طلب، یا کہنا چاہئے، کہ طلبی فعل، سے ہم کیا مراد لیتے ہیں؟ اس میں دو سوالات ہیں، جو کم و بیش خلط ملط کئے جاتے ہیں۔ ایک سوال تو محرک، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے، بنیاد فعل کا ہے یعنی یہ کہ فعل صادر ہی کیوں ہو؟ دوسرا سوال وسائل کا ہے، یعنی یہ کہ معین افعال کس طرح صادر ہوتے ہیں؟ پہلا سوال اولی طور پر طلب اور حسیت کے ربط سے تعلق رکھتا ہے۔ اس وقت ہم کو صرف دوسرے سوال پر غور کرنا ہے۔ معمولی ارادی حرکت میں پہلے حرکت کا خیال، یا باز استحضار، ہوتا ہے، اور سب سے آخر میں حرکت صادر ہوتی ہے۔ یہ ایک نیا استحضار ہے، جس کو ہم سردست اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اس میں باز استحضار ابھر آتا ہے اور اسی وجہ سے یہ اس شدت، وضاحت، اور مخصوص عین، کو حاصل کر لیتا ہے، جس کو ہم حقیقت کہتے ہیں۔ لیکن یہ تغیر کس طرح ہوتا ہے؟

---

[1] Re-presentation

یکساں تر اور بظاہر سادہ تر فعل اضطراری کی طرف اشارہ کر کے اس کی توجیہ کی کوشش اکثر کی گئی ہے، اور فعل اضطراری میں ان افعال کو شامل سمجھا گیا ہے، جن کو حساسی حرکی اور تصوری حرکی کہتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ ان تمام صورتوں میں فعل ایک "متعلق" احساس، یا خیال کی شدت کے انتقال کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر اتفاق، یا سوء اتفاق سے ایک ہی احساسی احضار وہ، یا زائد متولد حرکی تغیرات کے باعث ہو، اور یہ تغیرات متخالف ہوں، تو کہا جاتا ہے، کہ ایک عارضی حالت رکاؤ پیدا ہوتا ہے۔ پھر جب انجام کار ان میں سے ایک غالب آجاتا ہے تو کہا جاتا ہے "کہ ایک حالت شعور پیدا ہوتی ہے جو اس چیز کو ظاہر کرتی ہے، جس کو ہم ارادہ کہتے ہیں"۔ لیکن یہ ایک محض افتراض ہے، کہ معین احساسی، یا حرکی، احضارات طلب سے قبل "متطابق" یا موتلف ہوتے ہیں، اور یہ کہ ارادہ اس جگہ شروع ہوتا ہے، جہاں قسری، یا اضطراری، فعل ختم ہوتا ہے۔ یہ افتراض در اصل نفسی اور طبیعی عناصر کو خلط ملط کرنے کی قدیم عادت کا نتیجہ ہے، اور یہ عادت نفسیات جدیدہ کے لئے زہر قاتل ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہ احساسی اور حرکی احضارات آخر موتلف کس طرح ہوتے ہیں؟ احساسی اور حرکی باز احضارات کے کسی گہرے تعلق کی واحد نفسیاتی شہادت ہم کو اکتسابی مہارتوں میں ملتی ہے، جن کو ہادٹلے[1] نے ثانوی طور پر "قسری" حرکات کہا ہے لیکن ان سب سے قبل "ارادی" یا شعوری حرکت ہوتی ہے چنانچہ ھربرٹ سپنسر کا قول ہے کہ "جو بچہ چلنا سیکھ رہا ہے، وہ ہر حرکت کرنے سے قبل اس کا ارادہ[2] کرتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ماہر نفسیات کو چاہئے، کہ اس کو اپنے لئے نمونہ قرار دے، اور یہ فرض کرے، کہ وہ قسری افعال، جو اس کے احاطہ علم میں آتے ہیں، ان معنوں میں ثانوی طور پر قسری ہوتے ہیں، اور یہ کہ خود اس فرد، یا اس کے آباو اجداد، کے تجربہ میں ارادہ،

---

[1] Hartley

[2] ارادہ کرنے کا مفہوم یہاں یہ ہے، کہ وہ اس کی طرف توجہ کرتا ہے، اور اس کو ممتاز کرنے کی کوشش کرتا ہے (مصنف)

یا شعوری فعل، عادت سے قبل موجود ہوتا ہے۔

لیکن اگر یہ طریق بحث ہم کو مجبور کرتا ہے کہ ہم احساسی حرکی افعال کو ارادی افعال کی بتنزل، یا میکانکی، صورت سمجھیں، بجائے اس کے کہ ارادی افعال کو کسی طبیعی صورت سے بتدریج متفرق خیال کریں، تو ہم یہ سوال نہیں کرتے کہ دو متبادل حرکات میں سے ایک کے انتخاب کے وقت کیا ہوتا ہے؟ بلکہ ہم یہ عام تر سوال کرتے ہیں، کہ جب حسیت کے زیر اثر کوئی حرکت ہوتی ہے، تو کیا ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق ہونا یہ چاہئے کہ سادہ ترین متعین طور پر قصدی حرکت سے قبل کوئی اور اس سے بھی زیادہ سادہ حرکت ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ایک مخصوص حرکت جب قصداً کی جاتی ہے، تو وہ، متحقق ہونے سے قبل، ایک خیالی احضار کو فرض کرتی ہے۔ لیکن پھر یہ خیالی احضار، چونکہ باز احضار ہوتا ہے، لہذا یہ ایک گزشتہ واقعی حرکت کو بطور اپنی اصلیت کے فرض کرتا ہے۔ ان تمام باتوں سے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس مشکل میں سے باہر نکلنے کا صرف ایک ہی راستہ ہے، یعنی یہ کہ جو حرکات لذت والم کو براہ راست ظاہر کرتی ہیں، وہ اولی سمجھی جائیں، اور ارادی حرکات کو ان کی ترقی یافتہ صورت۔ ابتدائی جذبی اظہارات کا دھندلا پن اور انتشار ہمارے اس قول کی تائید میں ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ انتشار حرکی احضارات کے تسلسل پر شاہد ہے، اور یہ تسلسل اس تسلسل کے متوازی ہے، جس پر ہم نے احساسی احضارات کے ضمن میں بحث کی ہے۔ تجربہ کے دوران میں یہ تسلسل، دونوں صورتوں میں، متفرق ہو کر علی الترتیب نسبتہً ممیز اور علیحدہ حرکات و احساسات کی صورت اختیار کر لیتا ہے[1]۔

---

[1] یہاں اس بات کی طرف اشارہ کرنا بہتر ہوگا، کہ بین پہلا شخص تھا جس نے اس چیز کی اہمیت کو تسلیم کیا، جس کو جی، ایچ لوئس G. H. Lewes نے انتشار کہا ہے۔ ہم نے بھی یہاں اس اہمیت پر زور دیا ہے لیکن بین جذبی اظہار کو بھی فعل کی امکانی ابتدا سمجھتا ہے، اگرچہ آخر میں چل کر اس نے اس خیال کو ترک کر کے اپنے مخصوص عقیدہ "خودروی" (Spontaneity) کو اختیار کیا۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے،

لیکن احساسات کی حالت میں تو ہم صرف نتیجہ کر سکتے ہیں، اور وہ بھی بہت ہیر پھیر کے بعد، کہ ان میں اطلاق علیحدگی نہیں، بلکہ یہ گویا ایک ضخیم و جمیم حساس کے اجزا ہیں۔ اس کے مقابلے میں حرکات کی صورت میں ہم قوی و شدید جذبے کے زیر اثر اس تسلسل کا بالراست تجربہ کر سکتے ہیں۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس طرح کا حرکی سلسلہ فعل کی اس مستقل تیاری، یا کہنا چاہیے، کہ اس مسلسل متولد صدور فعل، کا نفسیاتی مقابل ہے، جس کو قدیم ماہرین عضویات "حالتی فعل"[۱] کہتے تھے، اور جسے آجکل "ہیکلی حالت"[۲] کہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے، کہ جس عضو کے احساسی اعصاب کاٹ دیے جاتے ہیں، اس میں سے یہ "ہیکلی حالتیں" غائب ہو جاتی ہیں۔" اگر نخاع میں درآئند ہیجانات کی معمولی رو نہ پہونچے تو یہ ان اثرات کا ایصال نہیں کرتا، جس سے یہ حالت باقی رہتی ہے، اور ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ اس طرح کا قریبی تعلق ہر جگہ یعنی احساس اور حرکت، حرکت اور احساس میں بھی، پایا جاتا ہے۔ ہر ماہر عضویات جانتا ہے، کہ احساس اور دوران خون، تنفس اور ریزش، کی سی عضویاتی حرکات کے درمیان بلاشبہ ایک بہت گہرا تعلق ہوتا ہے۔ معمولاً تو یہ تعلق ہماری حیات شاعرہ پر صرف اس وقت اثر آفرین ہوتا ہے، جب اس سے وہ "احساسیت عامہ" متاثر ہوتی ہے، جس کی وجہ سے کہنا چاہیے، کہ ہم زندہ اور بیدار نظر آتے ہیں۔ لیکن قوی جذبات میں یہ بہت اور بالکل نمایاں ہوکر "جذبی اظہار" کا جزو بن جاتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہ اس کے مطابق حرکت حسیت پر مسبوق ہونے کی بجائے، سابق ہو جاتی ہے۔ مگر اس قیاس کے تمام تائیدی دلائل اتنے ہی صحیح ہوں، جتنا کہ صرف بائین ان کو سمجھتا تھا، تب بھی یہ اعتراض بہت سنگین ہے۔ جو خیال کہ ہم نے پیش کیا ہے، اس پر بین کا اعتراض ہے کہ "جذبی اظہار تقریباً ہمیشہ تمام مجموعۂ حرکات پر اثر کرتی ہے" اور اس طرح اس سے وہ "منفرد تحریکات حاصل نہیں ہوتی، جن کی ارادہ کی طرف سے امید کی جاتی ہے" لیکن یہ اعتراض کرنا گویا توارث کو ہیچ سمجھنا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جہاں متنوع منفرد حرکات ممکن ہوتی ہیں، وہاں ان حرکات کے مقابلہ میں جبلتیں، یا خود بین کے قول کے مطابق "صدور فعل کی وہ ان سیکھی قابلیت" بھی موجود ہوتی ہے، جس کو مکمل کرنے کے لئے صرف ذرا سی مشق درکار ہوتی ہے۔ لیکن یہ تدریجی آبائی اکتساب کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ مصنف

[۱] Tonic Action [۲] Skeletal Tone

اس کی مثال ہم کو خوف میں ملتی ہے، جہاں دل دھڑکتا ہے، سانس جلدی جلدی آتا ہے، ٹھنڈا پسینہ چھوٹ جاتا ہے، اور منہ خشک ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ تمام حرکات ہمارے لئے اس وقت خالصۃً اضطراری ہیں، تاہم اصول تناسل، اور واقعات ارتقا ہم کو مجاز گردانتے ہیں، کہ ہم یہ فرض کریں، کہ یہ دراصل حسیت کی مداخلت کا نتیجہ ہوتی ہیں، لیکن ہم یہ فرض کرانے کے مجاز نہیں، کہ حسیت کسی وقت بھی محض احساس سے معیّن ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہم حیات کی ابتدا کو تخیل میں نہیں لا سکتے، بلکہ اس کے شروع ہو چکنے کے بعد اس کو متصوّر کر سکتے ہیں۔ نفسیات ایک لوحِ سادہ سے اپنے مباحث کا آغاز نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک عینی حالتِ ذہن کی جو سادہ ترین تصویر ہم قائم کر سکتے ہیں، وہ ایسی نہیں ہوتی، جس میں حرکات احساسات سے قبل، یا احساسات حرکات سے قبل موجود ہوں، بلکہ یہ تصویر ایسی ہوتی ہے، جس میں احساس کے تغیر کے بعد حرکت کا تغیر ہوتا ہے، اور حسیت کا تغیر ان دونوں کے درمیان رابطہ کا کام دیتا ہے۔ لیکن پھر بھی حسیت وہی رہتی ہے، جو کہ وہ ہے، اس لئے کہ موضوع کی ایک معیّن و مقرر فطرت ہے۔ یہی حقیقت بنا ہے ایسی ضرب المثل کی، جیسے جو چیز ایک شخص کے لئے خوراک ہے، وہی دوسرے کے لئے زہر ہے، وغیرہ

اس مسئلے کی تمام پیچیدگیوں کو اس طرح صاف کرنے کے بعد اب ہم پھر سوال کرتے ہیں، کہ حسیت کے ذریعے سے حرکت کا تغیر کس طرح واقع ہوتا ہے؟ اس کا جواب، جیسا کہ پہلے بھی اشارہ کیا جا چکا ہے، یہ ہے، کہ توجہ کے تغیر کی وجہ سے حرکت میں تغیر ہوتا ہے۔ جن مشاہدات کو ماہرین نفسیات افسوں گری، تقلید اور مقناطیسیت وغیرہ، کے تحت بیان کرتے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ جس حرکت کو ہم کرنے والے ہیں، اس پر توجہ کا جمانا ہی اس کے واقعۃً صدور کے لئے کافی ہوتا ہے۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ اس طرح کے حالات میں جذبہ یا ارادہ بالضرورت مدلول نہیں ہوتا، لیکن ان سے توجہ اور حرکات کا گہرا تعلق واضح ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر شخص نے مشاہدہ کیا ہوگا، کہ میکانکی حرکات کے علاوہ باقی ہر قسم کی حرکات کے صدور سے خیالات، یا احساسات

کی طرف توجہ میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، اور بالعکس کسی عجیب ارتسام یا خیال کی طرف توجہ کرنے سے ہماری مہارتی حرکات منقطع ہو جاتی ہیں۔ لہذا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ کسی ایک لمحہ میں ہماری توجہ احساسی اور حرکی احضارات میں، ایک خاص اصول پر تقسیم ہوتی ہے۔ اس تقسیم میں فرق پڑنے سے ان میں سے بعض کی موثر شدت میں فرق پڑتا ہے۔ اور حرکی احضارات کی صورت میں شدت کا تغیر حرکت کے تغیر کے میلان کا ہم معنی ہوتا ہے۔ لیکن یہ تغیرات بلحاظ مقدار اس وقت تک قلیل ترین ہوتے ہیں، جب تک کہ معلومہ احضارات نمایاں طور پر مسرت آفرین' یا الم انگیز نہ ہوں۔

پھر اس صورت کے پیدا ہوتے ہی توجہ اور حسیت کے گہرے تعلق کی شہادت بھی مہیا ہو جاتی ہے۔ لیکن جو احضارات، یا مجموعات احضارات علی الترتیب لذت آفرین، یا الم انگیز ہوتے ہیں، ان کی خصوصیات کو معلوم کرنے کی کوشش سے قبل اس شہادت کو پوری طرح واضح کرنا بہت ہی مشکل ہے، اور اس کوشش کو ہم کسی آئندہ باب (باب دہم) تک ملتوی رکھتے ہیں۔ عام الفاظ میں کہا جا سکتا ہے، کہ لذت فوراً لذت آفرین شے پر توجہ جانے کی طرف مائل کرتی ہے۔ لہذا لذت کے بعد حرکت کا صادر ہونا اتنا یقینی نہیں ہوتا، جتنا کہ الم کے بعد، ماسوا ان صورتوں کے کہ یہ حرکت ہی لذت آفرین شے ہو، اور یہ محض حرکت کرنے کی خاطر صادر ہو۔ واقعہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ لذت حرکات کو روکتی ہے، ماسوا ان حالات کے، جہاں یہ موجود الوقت توجہ کی کفایت شعارانہ تقسیم، یا اس کی زیادتی، کے ہم معنی ہو۔ اس حالت میں مفروضہ عقیدہ کے مطابق ان میں سے کوئی ایک زیادہ، لیکن غیر معین (یعنی تکمیل کی احرکات کا باعث ہو سکتی۔ اس کے برخلاف الم، کم از کم شروع شروع میں حرکت سے اور بھی زیادہ قریب کے تعلقات رکھتا ہے۔ اسی طرح حرکت بھی الم سے بہت گہرے تعلقات رکھتی ہے، کیونکہ یہ بہت جلد ارادی بن جاتی ہے بجائے اس کے کہ ہم الم انگیز احضارات پر ارادۃً توجہ جمائیں، ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ ان کی طرف ہماری توجہ غیر ارادی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں گھنا

چاہیئے کہ یہاں توجہ ہٹائی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر یہ الم انگیز احضار ایک حرکت ہے، تو یہ حرکت روک دی جاتی ہے۔ اگر یہ احساس ہے، تو ایسی حرکات کی جاتی ہیں، جن سے توجہ ہٹ جاتی ہے، اور ان حرکات میں سے بعض کی وجہ سے اس احساس کا طبیعی سرچشمہ رک جاتا ہے۔ یہی حرکت رفتہ رفتہ مضطرب کرنے والے احساس کے ساتھ "متلازم" ہو جاتی ہے، اور پھر یہ احساس خود اپنی دوا تجویز کرلیتا ہے۔

نتائج کا خلاصہ

(۶) اب ہم اپنی تحلیل کے اختتام پر پہونچ چکے ہیں۔ اس تحلیل کے نتائج کو بیان کرنے کی بہترین صورت شاید یہ ہوگی، کہ پہلے ان کو جدول کی صورت میں بیان کیا جائے پھر چند جملوں میں اس جدول کا اصل مفہوم واضح کر دیا جائے۔ دو مختلف عینی تجربات کے مخصوص اختلافات کو نظر انداز کرنے، اور یہ فرض کرنے کے بعد، کہ ہم احضارات کی سادہ ترین صورت یعنی احساس اور حرکت پر غور کر رہے ہیں، مندرجہ ذیل جدول قائم ہوتا ہے:-

ایک موضوع	(۱) غیر ارادی طور پر احساسی سلسلہ[1] کے تغیرات پر توجہ کرتا ہے (وقوف)	احضار احساسی	معروضات کا
	(۲) اس کی وجہ سے اس کو مسرت حاصل ہوتی ہے، یا الم (حسیت)		
	اور (۳) ارادی توجہ سے حرکی سلسلہ میں تغیرات پیدا کرتا ہے (طلب)	احضار حرکی	

دوسرے الفاظ میں تجربہ کے تین اجزاء ترکیبی ہیں، جو منطقی حیثیت سے تو قابل تمیز ہیں، لیکن درحقیقت لائق انفصال نہیں۔ ان میں سے پہلا اور تیسرا تو گویا وہی ہے، جس کو قدیم ماہرین نفسیات علی الترتیب،

---

[1] زیادہ مختلف صورتوں کو اس میں شامل کرنے کے لئے "یا سلسلۂ خیالات" کے الفاظ بڑھا دینے چاہئیں (مصنف)

قوتِ آخذہ[1] اور قوتِ فاعلہ[2] کہتے تھے۔ دوسرا جو شکل سے بتمیز ہو سکتا ہے، لہذا (جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں) عرصۂ دراز تک نظر انداز کیا جاتا رہا، یا کم از کم اس کی ضروری خصوصیات کی کسی نے بھی وضاحت کے ساتھ نشان دہی نہ کی۔ یہ یا تو پہلے کے ساتھ متحد مانا گیا، جو حقیقت میں اس کی علت ہے، یا تیسرے کے ساتھ، جو فی الواقع اس کا معلول ہے۔ لیکن نفسیاتی تفریقات میں اہم ترین شاید وہ تفریق ہے، جو متقدمین کی دو شاخی اسکیم کو قطع کرتی ہے۔ ہماری مراد اس اسکیم سے ہے، جس میں تجربہ موضوع بحیثیت ذی حیت اور پر فعلیت اور اس فعلیت کے معروض میں تقسیم کی جاتی ہے۔ یہ تفریق و تقسیم، ملکہ، قوت، یا شعور کی سی اصطلاحات کے پس پردہ پوشیدہ نظر آتی ہے لیکن بہرکیف یہ اصطلاحات اس کو نگاہوں سے اوجھل ہی رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ جس چیز کو ہم نے معروضات، یا احضارات، کہا ہے، وہ ذات شاعرہ سے تعلق رکھنے والی کسی ایسی تکوینی فعلیت کا نتیجہ نہیں ہوتی، جو کسی عجیب وغریب طریقہ سے بروئے کار آتی ہے۔ ان کے خود اپنے خواص وقوانین ہیں، جن کے مطابق ان کے تعالات متغیر ہو سکتے ہیں اور بس۔ ھربارٹ کا یہ شاید ایک خواب پریشان تھا، کہ اس نے تجربہ کی حرکیات[3] و سکونیات[4] مدون کرنے کی کوشش کی، لیکن اس کی کوشش سے کم از کم اتنا تو معلوم ہو جاتا ہے، کہ شعور کے موضوع اور اس کے معروض کے درمیان خود مختاری کس قدر زیادہ ہے۔ ہم اسی عقیدہ کو پیش نظر رکھیں گے، اور بجائے اس کے کہ ہم موضوع میں بے شمار قوا، یا قابلیتیں فرض کریں، ہم کو چاہیے، کہ نہ صرف ادغام، تفریق، احیا، تلازم وغیرہ، بلکہ فکر اور فعل کے تمام تنوعات کی توجیہ بھی ان قوانین کے مطابق کرنے کی کوشش کریں، جو اولاً تصورات، یا احضارات، سے تعلق رکھتے ہیں۔ موضوع میں ہم توجہ کو مختلف طریقوں سے تقسیم کرنے کی واحد قابلیت باقی چھوڑیں گے، جس پر احضار کی موثر شدت

---

[1] Receptive Power

[2] Active Power

[3] Dynamics

[4] Statics

جز تو منحصر ہوتی ہے جس چیز کو ہم محدود معنوں میں فعلیت کہتے ہیں (مثلاً قصدی حرکت اور تعقل) وہ اسی واحد موضوعی فعلیت کی ایک خاص، اگرچہ بہت اہم صورت ہے۔

لہٰذا اس عقیدہ کے مطابق احضارات، توجہ، اور حسیت تین ہم رتبہ اجناس نہ سمجھے جائیں گے کہ ان میں سے ہر ایک ایک کمل "حالت ذہن" یا "شعور" ہو یعنی یہ کہ یہ سب ایک ہی معنوں میں، اور علیحدہ علیحدہ ایک وسیع عنوان کے تحت جمع نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ برکلے نے عرصہ ہوا کہا تھا، فعلیت اور تصور میں کوئی مشابہت نہیں۔ اسی طرح خالص حسیت اور تصور میں کسی قدر مشترک کو معلوم کرنا بھی آسان نہیں، سوائے اس کے کہ دونوں میں شدت ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ یہاں اصطفاف بالکل بے محل ہے۔ لہٰذا ایک جنس عالی، یعنی "حالت ذہن"، یا "شعور" اور اس کے تحت تین ہم رتبہ انواع، یعنی وقوف، جذبہ اور طلب، کے بجائے ہماری تحلیل نے تین مستمیز اور نا قابل تحویل اجزا، یعنی توجہ، حسیت، اور معروضات، یا احضارات، کو منکشف کیا ہے۔ یہ تینوں مل کر ایک عینی حالت ذہن، یا نفسیہ بناتے ہیں، اسی طرح کے عینی احوال ذہن، یا نفسیوں، کے متعلق کہہ سکتے ہیں (اور اس میں ہم قدیم دو شاخی نفسیات سے اتفاق کریں گے) کہ ان کی دو قابل تمیز اگرچہ بالعموم نا قابل انفصال صورتیں ہیں۔ یہ دو صورتیں ان دو طریقوں کی قائم مقام ہیں، جن سے توجہ متعین ہوتی ہے، اور ان دو طریقوں میں سے ہر ایک سے دو اصناف اشیاء کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ تعیین توجہ کے دو محولہ بالا طریقہ یہ ہیں:۔

(۱) احساسی یا آخذ حالت، جب توجہ غیر ارادی طریق سے متعین ہو، یعنی جہاں عمل توجہ سابق اور حسیت مسبوق ہو۔ (۲) حرکی، یا فاعل حالت جہاں حسیت سابق اور عمل توجہ مسبوق، اور اس لئے جہاں توجہ ارادی طریق سے متعین ہو۔

یہ کہنا کہ حسیت اور توجہ احضارات نہیں، اکثر اشخاص کو بہت مستبعد معلوم ہوگا۔ سوال کیا جائے گا، کہ اگر تمام علم کو احضارات سے تعلق ہے، اور اگر حسیت اور توجہ احضارات نہیں، تو پھر ہم کو ان کا علم کیونکر ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو ان کا علم ان کے اثرات کے ذریعہ ہوتا ہے۔ ہم خود ان کو براہ راست نہیں جانتے۔ یہ

اس صداقت کا شاید زیادہ عینی بیان ہے جس کو کانٹ کے وقت سے لیکر اس وقت تک کے فلاسفہ مجرد صورت میں مانتے چلے آئے ہیں۔ ہماری مراد اس صداقت سے ہے کہ موضوعی احوال بحیثیت موضوعی احوال کے کبھی ہمارے سامنے نہیں آتے۔ اس صداقت کو ہیملٹن نے ذیل کے جملوں میں بوضاحت بیان کیا ہے: "لہذا حسیت کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کوئی چیز نہیں ہوتی، سوائے اس کے جو موضوعی طور پر موضوعی ہو۔ اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا۔ اس میں شئون میں سے کوئی شان معروض نہیں بنائی جاتی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ہم اپنے احوال مسرت و الم کو معروضات فکر (مفکور) بنا سکتے ہیں لیکن معروضات فکر بن جانے کے بعد وہ حسیات نہیں رہتیں، بلکہ حسیات کے منعکس وقوفات بن جاتی ہیں"۔ ان دو جملوں میں سے آخری جملہ شاید بالکلیہ تشفی بخش نہیں۔ اس کا مطلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ حسیت کا مطالعہ صرف اس کی یادداشت سے ہو سکتا ہے"۔ لیکن ہیملٹن نے کسی اور جگہ "مظاہر شعور" کے متعلق بھی یہی کہا ہے لیکن یہ ایسا عقیدہ ہے، جسے اس عقیدہ کے ساتھ متوافق نہیں کیا جا سکتا، کہ حسیت اور وقوف جنساً متمیز ہیں۔ جو چیز کہ فی الاصل وقوف نہیں وہ احیا کے بعد وقوف کس طرح بن سکتی ہے؟ اس میں تو کلام نہیں ہو سکتا، کہ ہیملٹن کا یہ کہنا، کہ حسیت "موضوعی طور پر" موضوعی ہوتی ہے اور یہ کہ "اس میں ذات سے علیحدہ کوئی معروض نہیں ہوتا" یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ یہ احضار نہیں، اور جو چیز کہ احضار نہیں، اس کا حقیقی معنوں میں باز احضار بھی نہیں ہو سکتا۔ لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ بجائے اس عقیدہ کے، کہ حسیت اور توجہ، من حیث ہی، صرف فکر کا معروض بن کر معلوم ہو سکتے ہیں، ہم کو یہ عقیدہ اختیار کرنا پڑیگا، کہ اس طرح سے ہم ان کے اثرات، یا ان کے مخصوص تغیرات کے ذریعہ ان کے متعلق علم حاصل کر سکتے ہیں، جو وہ ہمارے احضارات کی نوعیت اور ترتیب میں پیدا کرتے ہیں لیکن اگر یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ ہم توجہ اور حسیت کا بالراست ادراک کر سکتے ہیں، کیونکہ ان کا احضار نہیں ہوتا، تو یہ بھی دعوی نہیں کیا جا سکتا کہ ہم ان سے بالکل ناواقف ہیں، کیونکہ وہ بالطبع ناقابل احضار ہیں۔ فیریئر کا قول

ہے کہ "ہم صرف اس چیز سے جاہل رہ سکتے ہیں، جس کا علم ہونا ممکن ہے۔ دوسرے الفاظ میں لاعلمی صرف اس چیز کی ہو سکتی ہے، جس کے متعلق علم ہو سکتا ہے"۔ احضار کے موضوعی اور معروضی عنصر کا تباین علم اور جہل کے تباین سے وسیع تر ہے۔ موخرالذکر تباین تو صرف معروضی پہلو سے تعلق رکھتا ہے، لیکن متقدم الذکر تباین گویا وجدانی ہے۔ یعنی یہ تباین ذات اور غیر ذات کے درمیان ہے، جس کو کم از کم ہمارا تجربہ فرض کرتا ہے، لہذا جس سے ہمارا تجربہ متجاوز نہیں ہو سکتا۔

ہم کو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ توجہ اور حسیت کے اثرات کا علم، بغیر توجہ اور حسیت کے نہیں ہو سکتا، لہذا خواہ ہم کسی درجہ تک ترقی کر جائیں، ہماری ہر "حالت ذہنی" میں ایک طرف تو توجہ اور حسیت ہوتے ہیں، اور احضار معروضات دوسری طرف۔ یعنی یہ کہ توجہ اور حسیت ہر جگہ موجود معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں اجزاء کا وہ مسلسل تفرق بھی نہیں ہو سکتا، جس کی وجہ سے احضارات میں ایک خاص فردیت پیدا ہوتی ہے، اور تلازم اور احیا ممکن ہوتا ہے۔ موضوعی پہلو میں اس پہلو کو فرض کرنا ذرّوی[1] نفسیات کو قبول کرنا ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجربات (Erlebnisse) کے اندر جو زندگی (Leban) ہے اس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

---

[1] (Atomistic Psychology) یہ نفسیات کا مشکل ترین مسئلہ ہے۔ اس کی طرف ہم شعور ذات کی خاص تحلیل میں عود کریں گے۔ مندرجہ بالا تقریر پہلی، عام تحلیل کے لئے کافی ہے (مصنف)

باب سوم

نظریۂ توجہ

"شعور" یا "توجہ"؟

(۱) یہاں توجہ کے اس نظریے کی مزید توضیح کی کوشش مناسب ہو گی، جس کو ہم نے گزشتہ باب میں قدیم مصنفین کی "قوای نفسیات" کی بجائے پیش کیا ہے۔ قوا کی کثیر تعداد کی بجائے ہم نے صرف ایک موضوعی فعلیت کو فرض کیا ہے، اور اس کے لئے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔

ہم نے موضوع و معروض کی ثنویت کو اساسی مان کر اپنے مباحث کو شروع کیا ہے۔ ہم دو حدود کے تعلق کا ایک واضح تصور قائم کر سکتے ہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ حدود متعلقہ کا کوئی واضح تصور قائم نہ کر سکیں۔ لہذا یہاں بھی ہم موضوع و معروض کے متعلق وجودیاتی نظریوں پر غور کئے بغیر سوال کر سکتے ہیں، کہ ان میں باہمی کیا تعلق ہوتا ہے؟ انسان، چوہے یا بندر کے متعلق ہم کہتے ہیں، کہ وہ ذی حیات ہے، یاد رکھتا ہے، ادراک کرتا ہے، نتیجہ نکالتا ہے، خواہش کرتا ہے، کوشش کرتا ہے۔ وغیرہ۔ اب اگر ہم پہلی حد سے قطع نظر کریں، تو ظاہر ہے، کہ باقی کی سب حدود ایک فعلیت اور ایک معروض پر دلالت کرتی ہیں۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا ان، اور ایسی ہی اور مثالوں کو ایسی صورت میں تحویل کرنا ممکن ہے، جس میں فعل کا مفروضہ تفاوت اس فعل کے معروض کے تفاوت کی صورت میں ظاہر ہو؟ یہاں آغاز کار پر ہی ایک بدیہی وقت رونما ہوتی ہے۔

یا وہی النظر میں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قسم فعلیت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ معروض غیر متغیر رہ سکتا ہے، مثلاً ایک چیز کا ادراک کرنے کے بعد ہم اس کو یاد کر سکتے ہیں یا اس کی خواہش کر سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے تو ان تمام مختلف فعلیتوں کو ان کی اپنی اپنی قوتوں یعنی ادراک، حافظہ اور خواہش کی طرف منسوب کرنا بالکل طبعی ہے۔ روزمرہ گفتگو میں اسی عقیدہ کا اظہار ہوتا ہے اور عملی مقاصد کے لئے یہی عقیدہ بلاشبہ سادہ ترین اور بہترین ہے۔ لیکن نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ جب مفروضہ قوت مختلف ہوتی ہے، تو معروض کبھی بالکل اور ہر لحاظ سے ایک ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ ادراک میں تو ہم کو "ارتسامات" یا اولی احضارات' سے سروکار ہوتا ہے اور حافظہ اور تخیل میں خیالات' یا ثانوی احضارات' سے۔ خواہش میں کسی چیز کی طلب اس کو ایک نئی صورت دے دیتی ہے اور اس میں ایک نئی خصوصیت یعنی قیمت' کا اضافہ کرتی ہے۔ اس طرح اس چیز کا حصول مساعی' یا حرکات' کے سلسلے کی غایت بن جاتا ہے۔

قدیم نفسیات نے دیکارت کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تھا کہ بلاواسطہ تجربے کے تمام واقعات موضوعی تغیرات ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے وہ موضوع بحیثیت فاعل' اور اس کی فعلیت کے معروضات میں فرق نہ کر سکی۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ وہ مختلف قواء کی مقبول عام تفریق پر قناعت کرنے کی طرف مائل ہوئی، باوجود اس کے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم کو ان سب کا شعور ہوتا ہے، تو ان میں یکسانیت بھی پائی جاتی ہے۔ لاک نے جو تعریف تصور کی کی ہے یعنی یہ شعور' یا فکر' کا قریبی معروض ہے، اس کے متعلق ریڈ کا قول تھا کہ "یہ مقالہ فہم انسانی میں سب سے بڑا دھبہ ہے"[1]۔

---

[1] لیکن اصلی وجہ تو یہ تھا، کہ اس نے اس معروض کو موضوعی تغیر کیا اگر نفسی واقعات کی جو تحویل دیکارت نے شعور اور تصورات میں کی، وہ اتنی ہی صاف ہوتی یا اس پر وہ اسی طرح ثابت قدم رہتا جتنی صاف طبعی مظاہر کی تحویل مادہ اور حرکت میں تھی، اور جتنا وہ اس تحویل پر ثابت قدم رہا، تو نفسیات کے مباحث میں بھی اس وقت تک وہی صفائی اور سادگی پیدا ہو جاتی جو طبعیات میں توانائی اور ہیئت استحالہ کا عقیدہ سے پیدا ہوئی، دیکھو کتاب ہذا باب دوم نمبر (۲)۔ (مصنف)

لیکن اس تعریف کو تسلیم کر کے کیونکہ یہ موضوع و معروض کی ثنویت سے مدلول ہوتی ہے اور پھر اس یکسانیت کا اعتراف کر کے جس پر "شعور ہونے" کی فعلی صورت بلاشبہ دال ہے، ہم کو یہ سوال کرنا ہے کہ اس مشترک عنصر کو ظاہر کرنے کے لئے شعور اور توجہ میں سے کون سی اصطلاح بہتر ہے؟ پہلی اصطلاح کا تو بہت جلد ہی فیصلہ ہو جاتا ہے کیونکہ اگرچہ اس کے معنی تو مناسب طور پر فعلی ہیں، لیکن اس کا استعمال انفعالی صورت میں ہوتا ہے۔ جب کبھی یہ فعلی صورت میں مستعمل ہوتی بھی ہے، تو یہ بہت زیادہ وسیع بھی ہو جاتی ہے اور بہت تنگ بھی۔ ایک طرف تو اس میں وہ تمام واقعات شامل سمجھے جاتے ہیں، جن کی تحلیل مقصود ہے، اور دوسری طرف اس کا اطلاق ان واقعات میں سے ایک خاص واقعہ پر ہوتا ہے، جس کو ہم باطنی ادراک، تفکر اور کم صحت کے ساتھ شعور ذات کہتے ہیں[۱]۔

---

[۱] یہ بلاشبہ لفظوں کا سوال ہے لیکن لفظوں کا سوال ہر جگہ غیر اہم نہیں ہوتا اور بالخصوص نفسیات میں معیّن و مقرّر اصطلاحات کی سخت ضرورت ہے۔ ماہرین طبعیات اس شخص پر ہنستے ہیں جو معیار حرکت (momentum) اور توانائی، یا قوت اور کام میں فرق نہیں کر سکتا لیکن اسی طرح کے ابہامات ماہرین نفسیات کی زبان میں بکثرت پائے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم ہیملٹن کو لے سکتے ہیں۔ یہ شعور کو "ایک بالکل صاف اور شفاف مسئلہ" کہتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ فلاسفہ نے اس کی تعریف کرنے کی کوشش سے اس کو اور زیادہ غیر واضح بنا دیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ اگرچہ ناقابل تعریف ہے "تاہم ہم نہایت وضاحت کے ساتھ اس کو جانتے ہیں" لیکن جس واقعہ کے متعلق ایک شخص مندرجہ ذیل قسم کے بیانات دے، اس کے متعلق کیا ہم کہہ سکتے ہیں، کہ وہ اس واقعہ کو وضاحت کے ساتھ جانتا ہے؟:-

۱ - یہ تمام ذہنی مظاہر کی واحد لازمی شرط ہے (مابعد الطبیعیات، جلد اول صفحہ ۱۸۳)

۲ - یہ ایک فعل ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۳ - یہ ذہن، یا ایغو، کا خود اپنے افعال و تاثرات کو تسلیم کرنا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۱۹۳)

۴ - اس کو ایک باطنی روشنی سے تشبیہہ دی جا سکتی ہے جس کے اور صرف جس کے ذریعہ واقعات ذہن دکھائی دیتے ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۱۸۳)

۵ - تمیز، حافظہ، تصدیق، توجہ، وغیرہ اس کی مخصوص شرائط ہیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۰۱)

۶ - اس کے مشمولات ہوتے ہیں، حسیت اور طلب کے (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس کے برخلاف توجہ کے معنی ہمیشہ فعلی ہوتے ہیں، اور اس کے مشتقات بھی مناسب صورت کے بن سکتے ہیں۔ توجہ کی اصطلاح پر ایک بدیہی اعتراض یہ ہوتا ہے، کہ یہ بہت محدود معلوم ہوتی ہے، اس لئے کہ ہمارے سامنے تو بہت سی اشیا آتی ہیں، لیکن توجہ ان میں سے چند ہی پر کی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر توجہ اس فعلیت کے ہم وسعت کر دی جائے، جس پر شعور دال ہے، تو توجہ اور بے توجہی کا فرق غائب ہو جاتا ہے، اور علم کو ترقی دے کر "تربیت کے مرکزی لفظ" کے اصلی معنوں کو غصب کرنا یقیناً بد اندیشی اور دشمنی کی بات ہے۔ لیکن دوسری طرف یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ روزمرہ گفتگو میں توجہ کے صرف وہی معنی نہیں لئے جاتے، جو فوج کی قواعد کرانے والا (Attention) کے لیتا ہے۔ ان معنوں کے علاوہ ایک جنسی معنی بھی ہیں، جو عام طور پر مستعمل ہوتے ہیں "اسکول اور فوج میں (Attention) "کے معنی بھی توجہ کو جمانے کے ہیں، اور اس کا غائب ہونا، توجہ کو ہٹانے کے ہم معنی ہے۔ لہٰذا جن معنوں میں کہ لفظ توجہ مستعمل ہے، وہ بھی ایک انتخاب، یا ترجیح، پر دلالت کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ وسیع معنوں (جن کی ہم حمایت کر رہے ہیں) میں توجہ کے دو درجوں پر دال ہیں۔ ان درجوں میں سے پہلا درجہ تو وہ ہے، جس کو ہم روزمرہ زندگی میں توجہ کہتے ہیں، اور دوسرا

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ مظاہر صرف اس وقت نمودار ہوتے ہیں، جب وہ شعور میں نمودار ہوتے ہیں"۔ (مابعد الطبیعیات جلد دوم ص ۱۳۴)

۷ "یہ ذہنی شئون، یا تغیرات، سے مختلف نہ سمجھا جانا چاہئے۔ حقیقت میں یہ ان کے ہم معنی ہے، بشرطیکہ ان کی شدت" ایک خاص شدت سے زیادہ ہو" (ریڈ، ص ۹۳۲)

۸ "اس کو ایک روشن جگہ نہ سمجھنا چاہئے جس میں داخل ہونے والے معروضات ... مشاہدہ کے سامنے آتے ہیں (ایضاً)"۔ ان تمام بیانات میں ایک غیر مشتبہ تضاد ہے۔ ان کے علاوہ خود ہیملٹن اور دیگر فلاسفہ کی تصانیف سے اور بیانات بھی نقل کئے جا سکتے ہیں، جو اسی قدر متضاد و متخالف ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ شعور کی اصطلاح ہمارے کام کی نہیں، کیونکہ علم نفسیاتی اصطلاحات میں سے یہ سب سے زیادہ متلون ہے (مصنف)

موجود ہے، جو اس کے مقابلہ میں بے توجہی[1] کہلاتا ہے۔ جو چیز منتخب کی جاتی ہے یا جس چیز کو ترجیح دی جاتی ہے، یا کسی اور طرح خاص توجہ کے لئے معین کی جاتی ہے، وہ بلاشبہ وہ چیز ہوتی ہے، جس کا احضار ہوتا ہے۔ لیکن جو چیز اس طرح منتخب نہیں کی جاتی اس کا کیا حشر ہوتا ہے؟ یہ بھی بلاشبہ ایک چیز ہوتی ہے، جس کا احضار ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ ہم اس کی طرف سے اغماض کریں، یا اس کو نظر انداز کر دیں۔ جو چیز کہ اس وقت جاپان میں ہے، یا چاند پر ہے، اس کے لئے ہم بے توجہی کی اصطلاح استعمال نہیں کرتے۔ حالانکہ مصروفیت کے وقت اگر ہم گھڑی کی ٹک ٹک، یا بارش کے قطروں کی آواز، کو نہیں سنتے، تو ہم بلا تامل اپنی اس غفلت کے لئے بے توجہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ جب تک یہ غیر دلچسپ ارتسامات جاری رہتے ہیں، اس وقت تک تو ہم ان کی پروا نہیں کرتے، لیکن ان کے ختم ہو جانے کے ساتھ ہی ہماری مصروفیت میں بھی انقطاع پیدا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ہمارا انہماک جس قدر کم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ امکان یہ صورت پیدا ہونے کا ہوا کرتا ہے، اور بالعکس جس قدر زیادہ ہمارا انہماک ہوتا ہے، اسی قدر کم احتمال اس صورت کے پیدا ہونے کا ہوتا ہے[2]۔ یہ عام اور مانوس تجربات بلاشبہ ان دونوں درجوں کے درمیان ایک خاص تسلسل کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور اس لئے ہم مجاز ہیں، کہ ان کو بحیثیت درجوں کے ایک ہی عمل کے درجے مانیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے، کہ ایک سمت میں توجہ جمانے سے دوسری سمت سے توجہ اسی قدر ہٹ جاتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں توجہ کا جماؤ، اور اس کا پھیلاؤ ایک ہی عمل کے دو مخالف رخ ہیں۔

توجہ کی ایک اصطلاح کو اس ایک عمل کے لئے اطلاقاً، یا وسیع معنوں میں،

---

[1] یہ کہنے کی تو ضرورت نہیں، کہ جب "بے توجہی" کے لئے مدرسہ کے بچہ کو سزا دی جاتی ہے، وہ وہ "بے توجہی" نہیں، جس پر ہم یہاں بحث کر رہے ہیں۔ مدرسے کے بچے کی "بے توجہی" تو دراصل غیر متعلق چیز کی طرف توجہ کا ہم معنی ہوتی ہے (مصنف)

[2] اس حد تک تو توجہ یا توجہ اور بے توجہی دونوں کے نہ صرف دو، بلکہ بہت سے درجوں کے عام اقرار کی بنا موجود ہے۔ اس کو بعد میں باب چہارم صفحہ ۶۹ و ۷۰ میں دیکھیں گے (مصنف)

استعمال کرنے کی تجویز تقریباً اس تجویز کے مساوی ہے کہ "وسعت" یا "حرارت" کی اصطلاح اس طرح استعمال کی جائے۔ ایک ذرۂ خاک کی "وسعت" کو بیان کرنا، یا اس کی "حرارت" کے درجے کو ناپنا، عوام کے لئے یقیناً مضحکہ خیز ہے لیکن یہ اصطلاحات طبیعی مسائل و معاملات کے لئے ضروری سمجھی گئیں۔ اسی طرح توجہ کے وسیع معنی بھی نفسیات کے لئے ضروری ہیں۔ اس لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ پھر جس طرح ہم طبیعیات میں ان اصطلاحات کو اطلاقی معنوں میں استعمال کرنے کے عادی ہو چکے ہیں، اسی طرح نفسیات میں بھی توجہ کے اطلاقی معنوں کی رفتہ رفتہ عادت پڑ جائے گی[1] اور یہ تغیر تو اتنا شدید ہے نہیں، جتنا کہ اس کو اکثر لوگ خیال کرتے ہیں۔ یہ تو ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ روزمرہ زندگی میں ہم توجہ کے تمام درجوں کو تسلیم کرتے ہیں۔ لاک کی تصنیف مقالہ فہم انسانی سے ذیل کا اقتباس ہماری تائید کرتا ہے:-

> فکر کرنے میں ذہن کی متنوع توجہ..... ہر شخص کا تجربہ اس کو یقین دلاتا ہے، کہ حالت بیداری میں اس کے ذہن میں کوئی نہ کوئی تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ ذہن کی اس کے ساتھ مصروفیت توجہ کے مختلف درجوں میں ہوتی ہے بعض اوقات ذہن اپنے آپ کو اس شدت[2] سے مصروف کرتا ہے..... کہ یہ تمام دیگر

---

[1] یہاں تک مانتا ہے (دیکھو رسالہ مائنڈ ۱۹۰۶ء صفحہ ۲۴۴) کہ "احضار پر موضوع کے عمل وغیرہ کو ظاہر کرنے کے لئے ایک عام لفظ کی ضرورت ہے" اور وہ اس سے بھی زیادہ عام نام، مثلاً "ذہنی کھنچاؤ" "شعوری شدت" اس کے لئے تجویز کرتا ہے۔ دونوں میں توجہ کی جڑ موجود ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ کھنچاؤ اور شدت گویا مختلف بناکی اصطلاحات ہیں اور اس لئے انہیں ایک دوسرے کے مساوی نہیں کیا جا سکتا۔ پھر احضار پر موضوع کے رد عمل کا خیال ان میں سے کسی سے بھی پیدا نہیں ہوتا۔ (مصنف)

[2] اس سے پہلے کہیں لاک نے "مطالعہ" اور محض توجہ میں فرق بیان کیا ہے کہ مقدم الذکر میں ذہن دیگر تصورات کے دخول میں مزاحمت کرتا ہے اور موخر الذکر میں یہ ان تمام تصورات کو جو اس کے سامنے آتے ہیں لیتا جاتا ہے حقیقت یہ ہے کہ لاک جس چیز کو "مطالعہ" کہتا ہے، وہ چیز ہے جس کو فوج یا مدرسے میں توجہ کہتے ہیں۔ (مصنف)

افکار کو خارج کر دیتا ہے اور اُن معمولی ارتسامات کی طرف رُخ بھی نہیں کرتا، جو حواس پر مرتسم ہوتے ہیں۔۔۔۔ بعض اوقات یہ اس سلسلہ تصورات کا محض مشاہدہ کرتا ہے جو فہم میں پیدا ہوتا ہے، اور ان میں کسی قسم کا تصرف نہیں کرتا۔ پھر بعض اوقات یہ ان کو بغیر مشاہدہ کئے گزرنے دیتا ہے، گویا یہ محض سایہ ہے، جس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔" (کتاب دوم، باب ۱۹، بند ۲)

اگلے پیرگراف کے آخری فقرے بھی دلچسپ ہیں:۔

"چونکہ ذہن مختلف اوقات میں فکر (جو ظاہر ہے کہ یہاں توجہ کے معنوں میں استعمال ہو رہا ہے) کے مختلف درجے اختیار کر سکتا ہے، اور بعض اوقات بیدار شخص میں بھی یہ اس قدر سُست ہو جاتا ہے کہ اس کے خیالات اتنے مدھم اور اور دھندلے ہو جاتے ہیں، کہ نہ ہونے سے کچھ یوں ہی بہتر ہوتے ہیں، اور آخر کار گہری نیند کی خاموشی میں تمام تصورات کو بھلا دیتا ہے۔۔۔۔ اس لئے میں پوچھتا ہوں کہ کیا یہ اغلب نہیں، کہ فکر روح کا فعل ہو، نہ کہ جوہر۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فاعل کے فعل شدید و ضعیف ہو سکتے ہیں، لیکن اشیاء کے جوہر اس تغیر و اختلاف کے قابل نہیں سمجھے جاتے۔"

اس کا مطلب یہ ہے کہ لاک توجہ کے ان معنوں کے قریب آگیا تھا، جن میں کہ ہم اس کو استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن ہیملٹن، اگرچہ ذرا بھونڈے طریقے سے، اور بھی زیادہ قریب ہے۔ اگر وہ اپنے آپ کو سکاٹش نفسیات کی بیڑیوں سے آزاد کر سکتا، تو تسمیہ کا تغیر، جس کی یہاں وکالت کی جا رہی ہے، بہتر حمایت میں، اور بہت مدت قبل، متعارف ہو جاتا۔ اس کے خطبات ما بعد الطبیعیات میں سے ذیل کے اقتباسات بطور شہادت پیش کئے جا سکتے ہیں:۔

"لیکن توجہ کو عقل کا مخصوص فعل سمجھنا، اور اس کو شعور سے متمیز کرنا، بالکل ناموزوں ہے۔۔۔۔۔ ذہن میں توجہ اور شعور کو بطور دو علیحدہ قوتوں کے ممیز کرنا ایسا ہی ہے، جیسے کہ آنکھ میں پتلی کے انقباض کو عام آلہ ابصارت سے ممیز کر دیں" (جلد اول ص ۲۳۸) لہٰذا مجھے یہ عقیدہ صحیح معلوم ہوتا ہے، کہ کوئی شعور بغیر توجہ، یعنی بغیر جمائے کے نہیں ہو سکتا، لیکن یہ توجہ تین درجوں،

یا قسموں کی ہوتی ہے۔ پہلی قسم ایک حیاتی اور ناقابل مداخلت فعل ہے، دوسری قسم وہ فعل ہے، جو خواہش سے متعین ہوتا ہے۔ یہ فعل اگرچہ غیر ارادی ہوتا ہے، لیکن ہمارا ارادہ اس کی مداخلت کر سکتا ہے۔ تیسری قسم ایک فعل ہے، جو ایک مصمم ارادہ سے متعین ہوتا ہے۔ لہٰذا توجہ کا ایک فعل یعنی جماؤ کا ایک فعل، شعور کی ہر جد وجہد کے لئے ضروری معلوم ہوتا ہے.... (لیکن) محض حیاتی، یا تسری فعل توجہ کو کوئی نام نہیں دیا گیا۔ باقی دونوں درجے "توجہ" کے نام سے موسوم کئے جاتے ہیں۔ ڈریلے ان میں سے صرف تیسرے درجے کو تسلیم کرتا ہے... لہٰذا قوت توجہ ایک خاص قوت نہیں، بلکہ محض شعور ہے، جو قانون تحدید کے ماتحت عمل کرتا ہے، جس کے یہ تابع ہے بخصوص قواء سے اس کے تعلقات خواہ کچھ ہی ہوں اتنا یقینی ہے، کہ توجہ ان کی تاثیر کو دوگنی کر دیتی ہے، اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے، جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے۔ ہماری موجودہ ساخت میں بھی ان کی فعلیت کی اولی شرط ہے" (ایضاً ص ۲۴۷ (مابعد)

ایک مصنف جس کے لئے توجہ صرف محدود، یا سکڑا ہوا شعور ہے، اور اطلاقی شعور بغیر اس تحدید کے شعور نہیں، توجہ کے افعال اور شعور کی جد وجہد کا ذکر کرنے پر مجبور ہے۔ بری اصطلاحات کے اضطراب انگیز اثر کا یہ ایک اور ثبوت ہے۔ لاک، جس کی تصانیف اس وقت کی ہیں، جب لفظ شعور نفسیات میں داخل نہ ہوا تھا، توجہ، یا فکر کرنے کے ایک لفظ کو کافی سمجھتا ہے۔ خیال یہ ہے، کہ توجہی شعور، اور بے توجہی شعور، میں صرف درجہ کا فرق ہے۔ اگر ہم کہیں، کہ شعور میں بحیثیت فعلیت کے کوئی نہ کوئی، شدت ہونی چاہیے، اور یہ کہ جس قدر زیادہ یہ بعض اشیا پر جمتا ہے، اسی قدر اور اشیا سے ہٹ جاتا ہے، تو درجہ کا یہ فرق 'ھیملٹن کے "قانون تحدید" کے تابع ہونے کی وجہ سے توجہ کی تعیم کے فرق کا نتیجہ ہوگا۔ ہم الف کی گرفت کو جس قدر زیادہ شدید کرتے ہیں، اسی قدر ضعیف ہم کو ب کی گرفت کو کرنا پڑتا ہے لیکن اس تشدید و تضعیف میں کامل تسلسل ہے، نہ کہ جنس کا فرق۔ لہٰذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ

توجہ کی فعلیت ایک ہے، صرف الف اور ب کے تعلق سے ان کو متعدد قوا میں تحویل کی ترغیب ہوتی ہے، مثلاً جب ایک احساس ہو، اور دوسرا حرکت، یا ایک "ارتسام" ہو اور دوسرا "تصور"، یا ایک تو احضارات کا باہمی تعلق ہو، اور دوسرا ان احضارات اور موضوع کا تعلق۔ وغیرہ۔

"توجہ" اور احضارات احضاریت

(۲) کارتیزی تصوریت سے انکار کرنے کے ضمن میں ہم بارہا کہہ چکے ہیں کہ ہم معروضات کے اختلافات کو موضوعی فعلیت کی طرف منسوب نہیں کرتے، کیونکہ اس سے احساس اور حرکت احضار اور باز احضار کے فرقوں، اور موخرالذکر کی قابلیت احیا اور قابلیت تلازم کی توجیہ نہیں ہوسکتی، نہ یہ احضارات کے باہمی تعلقات، اور موضوع کے لئے ان کی قیمت کی توجیہ کرنے کے قابل ہے۔ تمام معروضات، یہ کچھ ہی ہوں، موضوع کے لئے موجود، یا اس کو دیئے ہوئے ہونے چاہئیں۔ موضوع ان کو پیدا نہیں کرسکتا۔ دوسرے الفاظ میں ان معروضات کا احضار ہونا چاہئے۔ یہ احضار موضوع پر اثر آفرین ہوتا ہے، اور یہی اس کی واحد ابتدائی قابلیت ہے، یعنی ذی حسیت ہونے کی قابلیت۔ پھر حیثیت ایک واحد قوۃ یعنی ذی شعور ہونے، یا توجہ کرنے، کی قوت پر دلالت کرتی ہے۔ یہی ہمارے "ناقابل تحویل اقل" کا موضوعی پہلو ہے لیکن ہم کو یہیں پر رک نہ جانا چاہئے۔

یقین واذعان پیدا کرنے کے لئے یہ واضح کرنا مناسب ہے کہ تمام قوا جو ایک موضوع میں ہوسکتے ہیں، اشیائے حاضرہ کے اقسام، احوال، یا اضافات، کی طرف توجہ میں تحویل کئے جاسکتے ہیں۔ یہاں سب سے عجیب فرق جو ہمارے سامنے آتا ہے، غالباً احساسی اور حرکی معروضات کا فرق ہے۔ اس فرق کے متعلق ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، کہ یہ ذہنی قوتوں کی دوشاخی تقسیم یعنی وقوفی یا آخذہ اور طلبی یا فاعلہ کے درپردہ موجود ہوتا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے یہ معلوم کرلینا بہتر ہوگا کہ ہمارا عقیدہ یہاں کس حد تک صحیح ثابت ہوتا ہے۔ اول تو ہم

اس کی کوشش گزشتہ تحلیل کے دوران ہی میں کر چکے ہیں، لیکن اسی کو دوسری صورت میں بیان کرنے سے ممکن ہے کہ ہمارا مُدعا واضح ہو جائے۔ چونکہ طلب صرف آشکارا یا مطلوبہ فعل ہی پر نہیں، بلکہ محرکات پر بھی دلالت کرتا ہے اس لئے اس میں ایک ایسا عنصر بھی شامل ہے، جو حسر کی احضارات کی طرف توجہ میں تحویل نہیں ہو سکتا۔ یہ عنصر اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو "حیت کی نوعیت ارادی" کہتے ہیں۔ اس کو ہم سردست نظر انداز کر سکتے ہیں۔ لہٰذا اگر ہم حیت سے بحیثیت اس کے قطع نظر کر لیں، کہ یہ فعل کا بلا واسطہ محرک ہے، تو سوال صرف یہ رہ جاتا ہے، کہ فعل، بحالت صدور، ایک مخصوص صنف اشیاء کی طرف توجہ سے زائد اور کچھ بھی ہے، کہ نہیں؟

اصطلاحات کے مروجہ معنوں سے قلیل ترین انحراف، اور الفاظ کی تبرک کشتی میں گستاخانہ دخل اندازی کے الزام سے بحد امکان، اجتناب کی خاطر یہ سوال بایں الفاظ کیا جا سکتا ہے: کیا "اِدراک[له]" اور "فعل عصبی[عه]" یا دوسرے الفاظ میں شعور کے عناصرِ آخذہ و فاعلہ ایک واحد عنصر (توجہ) میں تحویل کئے جا سکتے ہیں؟ سب سے پہلی قابل غور بات تو یہ ہے، کہ ان دونوں کی خصوصیات ایک ہی ہیں۔ اس طرح ہیملٹن کا قانون تحدید دونوں پر یکساں، اور ایک پر دوسرے کے تعلق سے صادق آتا ہے۔ پھر یہ صرف تعداد احضارات ہی پر نہیں، بلکہ ان کی شدت پر بھی صادق آتا ہے۔ کسی فعل میں بھی ہم اسی قدر منہمک رہ سکتے ہیں، جس قدر کہ کسی ادراک یا فکر میں۔ پھر حرکات، بشرطیکہ یہ میکانکی نہ ہوں، خیالات میں مزاحم ہوتی ہیں، اور بالعکس خیالات، بشرطیکہ یہ مسلّا زم سلسلے کی صورت میں نہ ہوں، حرکات کو روکتے ہیں۔ ایک بہت ہی وزنی چیز اٹھاتے ہوئے فکر کرنا اتنا ہی ناممکن ہے، جتنا کہ ج کے نقطہ کی تحقیق کرتے ہوئے رقص کرنا۔ نشہ، ہپناٹیقیت، یا جنون، آرام، یا تکان، ادراک اور فعل عصبی دونوں پر اثر کرتا ہے۔ خیالات اور حرکات دونوں کی روک تھام کے لئے کوشش کی

[له] Apperception

[عه] Innervation

ضرورت ہوتی ہے۔ پھر جس طرح غور سے سننے یا دیکھنے میں ایک مخصوص "زور" پڑتا ہے، اور اس کے مقابلے میں کہا جاتا ہے کہ یہ عضوی کشیدگی ہوتی ہے، بالکل اسی طرح تذکر اور تفکر میں بھی ایک مخصوص زور پڑتا ہے اور اس کے مقابلے میں بھی ویسی ہی ایک وظیفی فعلیت ہوتی ہے۔ جب حرکات کو متلازم کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو بعینہ وہی سلسل توجہ درکار ہوتی ہے، جو ارتسامات کو متلازم کرنے میں کام آتی ہے۔ پھر جب یہ تلازمات قائم ہو جاتے ہیں، تو دونوں صورتوں میں افتراق مساوی طور پر دشوار ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، روک تھام کا عمل بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہوتا ہے۔ یہ ایک عمل ہوتا ہے، جس میں ایک سمت میں تور کا پیدا کیا جاتا ہے، اور دوسری سمت میں شدت، یا ان دونوں کو ملایا جاتا ہے۔ لیکن باینہمہ اشتراکات، ایک حقیقی فرق بلاشبہ موجود ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ حرکت کے خیال پر توجہ جمانے سے بھی حرکت صادر ہو سکتی ہے، اور ظاہر ہے کہ احساسات میں یہ نہیں ہوتا، اگرچہ ذہن کی مختل صورتوں میں یہ حالت ہوتی ہے۔ بس معروضات کا یہی فرق وہ فرق ہے، جس سے ہمارا طور مختلف ہو جاتا ہے لیکن یہ فرق اس نفسی فعلیت میں نہیں ہوتا، جس کو ان سے تعلق ہے۔

لیکن ایک عجیب واقعہ ایسا ہے، جس سے وہ وحدت روشن ہوتی ہے، جو ادراک اور فعل عصبی (آخذہ و فاعلہ شعور) کے دریہ وہ موجود ہوتی ہے، اور جس کو ونٹ نے اسی غرض سے بیان کیا ہے۔ سادہ ردعمل کے اختبارات میں پایا یہ گیا ہے، کہ اگر مہیج سے کچھ مدت قبل ایک تنبیہی اشارہ کر دیا جائے، تو ردعمل فوری ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ردعمل کا وقت صفر ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں موضوع تین منفرد افعال یعنی (۱) مہیج کا ادراک (۲) اس کا ردعمل (۳) ردعمل کے اثر کا ادراک، سے واقف نہیں ہوتا۔ یہ ایک، اور صرف ایک فعل سے واقف ہوتا ہے۔ ادراک کئے جانے والے مہیج اور یہ ہونے والی حرکت، کے خیالات اس طرح منضبط ہو جاتے ہیں، کہ جب تمہیدی اشارہ کیا جاتا ہے، تو فوراً اور بیک وقت مہیج متحقق ہو جاتا ہے، اور حرکت واقعہ بن جاتی ہے۔ ونٹ نے ان دونوں خیالات کے باہمی تعلق کو "یکوقتی[1] تلازم" کہا ہے۔ یہ اصطلاح بہت زیادہ موزوں

---

[1] (Simultaneous Association) ونٹ اس کو "دماغی اضطرار" (Brain-reflex) کہتا ہے اگرچہ یہ ترمیم بھی کچھ بہتر نہیں (مصنف)

نہیں لیکن اتنا ضرور ہے کہ یہ انضباط اس حیثیت سے تلازم کے مشابہ ہے کہ دونوں خیالات مرکب بن کر توجہ میں آتے ہیں۔ لیکن ان دونوں اطوار یعنی آخذہ وفاعلہ کی اساسی یکسانی خواہ کسی قسم کی ہو، کم از کم اس وقت وہ طبعاً تمیز اگرچہ انجام کار متحدہ ہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو بعض "مختلف ردِ اعمال" کے اختبارات سے ملتا ہے، جہاں موضوع کو دو مختلف مہیجات میں تمیز کرنا پڑتا ہے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مقرر اور متعین طریق سے جواب دینا پڑتا ہے۔ معلوم یہ ہوا کہ اس تمام عمل کا وقت بہت سے افراد کے لئے تقریباً مساوی تھا۔ بعضوں نے تمیز تو جلدی کر لی اور جواب دیر میں دیا، اور بعضوں نے تمیز میں دیر کی، لیکن جواب جلدی دیا۔ مقدم الذکر کی انتظاری حالت زیادہ تر احساسی تھی، اور موخر الذکر کی حرکی۔ اس طرح مقدم الذکر افراد اس آزمائش کے نصف ثانی کے لئے تیار نہ تھے، اور موخر الذکر افراد نصف اول کے لئے۔

ہم نے کہا ہے کہ احساسی توجہ اولی طور پر غیر ارادی، اور اس لئے انفعالی ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں توجہ کی رہنمائی موضوع کی طرف سے نہیں ہوتی، بلکہ معروضات اس کو مصرف کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی غیر متوقع ارتسام کو دیکھنے، یا اس کی طرف خاص طور پر توجہ کرنے کے لئے جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں، ضروری یہ ہے کہ ارتسام کی شدت بہت زیادہ ہو۔ اور اگر ہم کسی اور چیز کی طرف توجہ کر رہے ہیں، تو اس ارتسام کی شدت دوسری چیز کی طرف ہماری توجہ کی شدت کی نسبت سے ہونی چاہئے۔ اور اگر یہ ارتسام متوقع ہے، تو پھر اس میں اتنی شدت کافی ہے کہ ہم اس کی شناخت کر لیں۔ موخر الذکر حالت کے لئے جو قلیل ترین شدت درکار ہوتی ہے، اس پر مقدم الذکر صورت کے لئے بہت زیادہ اضافہ کرنا پڑتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک احساس کی "موثر شدت"[1] جزءاً اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے، جو اس کی طرف کی جاتی ہے، اور یہ اس شدت سے بھی کلاً معین نہیں ہوتی، جسے "ذاتی شدت" کہا جا سکتا ہے۔ "ذاتی شدت"[2]

---

[1] Effective Intensity

[2] Inherent Intensity

سے ہماری مراد عصبی تہیج کا نفسی مقابل ہے اور یہ ظاہر ہے کہ عصبی تہیج براہِ راست ماہر عضویات سے تعلق رکھتا ہے لیکن یہ ذاتی شدت آخری حد ہے کہ موثر شدت اس سے متجاوز نہیں ہو سکتی۔ مختصر یہ کہ موثر شدت گویا دو قابل تغیر عناصر کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اس واقعہ سے ہم کو اس عقیدے کی نامناسبت کا ایک اور ثبوت ملتا ہے (اگر مزید ثبوت کی ضرورت ہے) کہ احضارات میں موضوعی تغیرات کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا[1]۔

اسی طرح ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ محدود معنوں میں "تصورات" یا باز احضارات کی خازنیت اور قابلیت تلازم تجربہ کے معروضی جزو سے تعلق رکھتی ہے۔ تاہم تجربہ کا موضوعی جزو یعنی توجہ ان کے واقعی یا "کامیاب" احیا و تلازم میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ بقول ھیملٹن، یہ ان کی "کامیابی" کو دوگنا کر دیتی ہے، اور ان میں وہ قوت پیدا کرتی ہے، جس سے وہ اس کے بغیر محروم رہتے۔ جس چیز کو ہم کامیابی کے ساتھ حفظ، یا اخذ، یا عمل کر لیتے ہیں، وہ صرف وہ چیز ہوتی ہے، جس پر ہم نے توجہ کی ہے۔

کانٹ پہلا شخص تھا، جس نے اس بات کی طرف اشارہ کیا، کہ اس طرح کی تکمیل، یا "ترکیب" تجربہ کی لازمی شرط ہے، جس کے بغیر کسی قسم کا کوئی تجربہ نہیں ہو سکتا[2]۔ اس کا اقرار نفسیات میں انقلاب کا ہم معنی ثابت ہوا، اسی کی وجہ سے یہاں قوا کی تفصیلی بحث کی ضرورت نہیں رہتی، کیونکہ ترکیب ان سب کے پس پردہ ہوتی ہے، اور کامیاب ترکیب کے لئے توجہ لازمی ہے۔

---

[1] یہاں یہ غلط فہمی پیدا ہونے کا اندیشہ ہے کہ جس عقیدہ کو یہاں پیش کیا جا رہا ہے، اس سے اس زیادتی پر دلالت ہوتی ہے، اور یہ عقیدہ ایسا ہے، جس کو اکثر ماہرین نفسیات قبول کرتے ہیں۔ اسی غلط افتراض کی وجہ سے اکثر وں نے اس پر اعتراضات کئے ہیں۔ ہم اس مسئلہ کی طرف باب نہم، بند ۲ میں عود کریں گے (مصنف)

[2] "ترکیب پیدا کرنے والے اصول سے ھیوم نے تو ٹھوکر کھائی، لیکن کانٹ نے اسی کو تمام علم، یعنی احساسی ادراک سے لے کر فہم کی اعلیٰ ترین بصیرت تک کا اساسی اصول سمجھا" (ھوئفڈنگ) (مصنف)

اب فعلیت کے اس مشترک عنصر (جو حیات نفسی میں ہر جگہ موجود فرض کیا جاتا ہے) کے نام کا مسئلہ بالکل ثانوی اہمیت رکھتا ہے۔ اگر ہم اس کو تسلیم کر لیں، تو مناسب و موزوں اصطلاحات کی کمی نہیں۔ لیکن بالفعل اس کو توجہ کہنے سے توجہ کے مروجہ معنوں میں بہت زیادہ فرق نہیں پڑتا، اور ان کے علاوہ بہت سے نظائر ان نئے معنوں کے موید بھی ہیں۔ اصلی اہم سوال یہ ہے کہ آیا موضوع و معروض کا تخالف اس قدر اساسی نوعیت رکھتا ہے، یا نہیں، کہ نفسیاتی واقعات کو ایک طرف موضوعی قوۃ، یا حیثیت کے زیر اثر فعل کے وظیفے یا شعور، اور دوسری طرف معروضات، تصورات، احضارات کے مشتمل میدان شعور، کے دو بالکل متمیز مقولات میں تحویل کیا جا سکے؟ قدیم نفسیات مع اپنی فوج قوا کے بالکل سائنٹفک نہ تھی، بعینہ اس طرح، جیسے قدیم طبعیات اپنی قوتوں یا ذاتی طاقتوں کی فوج سمیت، بالکل سائنٹفک نہ تھی۔ لیکن زمانہ حال کے ماہرین طبعیات نے "قوتوں" کے قدیم طریقے کو کلی طور پر ترک کر دیا، تاکہ اس کو "توانائی" کے صحیح تر تصور سے بدل دیا۔ ان کے خلاف زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات اس قدر محتاط نہیں، کیونکہ انہوں نے موضوعی فعلیت کے تصور کو بالکل ترک کر دیا ہے۔ وہ اس عقیدے کے قائل ہیں، جسے یہاں احضاریت کہا گیا ہے، اور اب ہم اسی کی طرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر یہ عقیدہ درست ہے، تو ہمارا نظریۂ توجہ قائم نہیں رہتا۔

غالباً ہر شخص تسلیم کریگا، کہ نفسیات میں اہم ترین تعلیمات وہ ہیں جن کو قوانین تلازم کے تحت جمع کیا گیا ہے۔ یہ تلازمی نفسیات ہی تھی جب انگلستان میں اسکاٹش نفسیات، اور اس کے ان گنت قوا کا خاتمہ کیا۔ بعینہ یہی حشر جرمنی میں قوائی نفسیات[1] کا ہربارٹوں کے ہاتھوں ہوا۔ اس طرح احضارات کی نئی نفسیات کی بنیاد پڑی، جس کو لینگ نے "نفسیات بلا روح" کا نام

---

[1] Alte Vermogenstheorie

دیا۔ اس میں صرف احضارات کا تعامل فرض کیا جاتا ہے۔ اس نفسیات کے قائلین کا دعویٰ تھا، کہ تصورات میں باہمی جذب و ہرب ہوتا ہے، ان میں باہمی تلازم و تصادم ہوتا ہے، یا جیسا کہ ہربارٹ کے مقلدین نے گول مول الفاظ میں کہا، ان میں ہم نفسی تکوینیات و حرکیات سے روشناس ہوتے ہیں، جن میں اس کے خیال کے مطابق ریاضی کے نقطۂ نظر سے بحث ہو سکتی ہے۔ جو فعلیت کہ قوت، یا طاقت، وغیرہ کی قدیم اصطلاحات کے پس پردہ تسلیم کی جاتی تھی، وہ پہلے تو موضوع کی طرف منسوب ہوتی تھی، لیکن یہاں نفس ہی میں اس کا ظہور ہوا۔ خود ہربارٹ کی نفسیات نے احضارات کے اس تعامل کو آخری حد تک پہنچانے میں اپنے فکر کا پورا زور صرف کر دیا، اور یہ ہمارے میٹافزک بھائیوں میں سے "شاہ ذہنوں"[1] کی خصوصیت امتیازی ہے۔ یہ ثابت کرنا مشکل نہیں کہ "نقطۂ ذات" کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ جس کی تشریح و توضیح ہربارٹ نے کی، اس ہربارٹی نفسیات میں کوئی مادی فرق پیدا نہ کر سکا، جس کو ہم نے یہاں بیان کیا ہے۔ بین اور جے، ایس مل میں بھی یہ رجحان نمایاں ہے، لیکن انھوں نے باقاعدہ تکمیل کو واقعات پر قربان کر دیا، اور کہا جاتا ہے، کہ یہ برطانوی خاصیت ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ اگر احضارات میں باہمی جذب و ہرب، تلازم و اختلاط، پایا جاتا ہے، تو کیا ہم ایک فاعل موضوع کے افتراض سے بے نیاز ہو سکتے ہیں؟ اب ہماری ذاتی و جذبی ترجیحات خواہ کچھ ہی ہوں، اس کوشش، بشرطیکہ یہ کامیاب ہو جائے، کے خلاف کوئی سائنٹفک اعتراض سمجھ میں نہیں آتا۔ لہٰذا اصل سوال یہ ہے، کہ کیا یہ کوشش کامیاب ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب دینا قائلین احضاریت کے ذمہ ہے، اور کہا جا سکتا ہے، کہ اس وقت تک وہ اس ذمہ سے سبکدوش نہیں ہوئے[2]۔ لہٰذا جب تک کہ یہ لوگ اس کو ثابت نہ کر دیں، اس وقت تک ہم اس موضوعی فعلیت کی حقیقت کو تسلیم

---

[1] Master-minds [2] دیکھو میرے مضامین "نفسیاتی اصول" (رسالہ عمانیہ ستمبر ۱۹۲۳ء صفحہ ۶۲ و ما بعد) اور "نفسیات جدیدہ" (رسالہ عمانیہ ستمبر ۱۹۲۳ء صفحہ ۵ و ما بعد)

کریں گے، جو شعور سے مفہوم ہوتی ہے، اور جس کو دیکارت اور لاک نے تفکر کہا ہے، لیکن جس کے لئے ہم نے توجہ کا نام تجویز کیا ہے۔ اب ہم اس فعلیت کی بعض عام خصوصیات پر غور کرتے ہیں۔

توجہ اور اعمال توجہ

(۳) اس سے قبل ہم توجہ کے غیر ارادی اور ارادی تغیرات میں تمیز کر چکے ہیں۔ لیکن جن وسیع معنوں میں ہم اس اصطلاح کو یہاں استعمال کر رہے ہیں ان کے لحاظ سے ان کے ان حرکی پہلوؤں کے علاوہ ان نسبتاً سکونی پہلوؤں میں بھی امتیاز کرنا چاہئے، جو ان وسیع معنوں میں شامل ہیں۔ زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں کہنا چاہئے کہ ان حرکات توجہ خواہ یہ موضوع کی طرف سے شروع ہوں یا معروض کی طرف سے کے علاوہ ہم کو یہ بھی فرض کرنا پڑتا ہے کہ تمام احضاری سلسلے کی طرف کسی درجہ کی مسلسل توجہ بھی ہوتی ہے۔ اعمال توجہ اس توجہ کی تقسیم کے اختلافات و تغیرات کے ہم معنی ہوتے ہیں، جیسے کہ احضارات سلسلۂ احضارات میں تفرق کے اختلافات کے مترادف ہوتے ہیں[۱]۔ جس طرح موخر الذکر کلی طور پر منفرد احضارات میں تحویل نہیں ہو سکتے، اسی طرح مقدم الذکر منفرد اعمال میں پوری طرح قابل تحویل نہیں لیکن بےشک ان دونوں میں ایک فرق بھی ہے، جو موضوع کی مرکزی وحدت اور معروضی سلسلے کی ابتدائی امتدادیت کے فرق کے مقابل ہے۔ اس طرح یہ ممکن

[۱] حرکات توجہ کی تشبیہی اصطلاح شاید تشریح طلب ہے کیونکہ اس سے اشتباہ ذہنی یا غلط فہمی کا اندیشہ ہے۔ توجہ بذات خود متحرک تصور نہیں کی جا سکتی، کیونکہ اس طرح ایک مجرد چیز عینی بن جاتی ہے۔ پھر توجہ کرنے میں موضوع بھی حرکت نہیں کرتا، اور نہ معروض توجہ کئے جانے میں حرکت کرتا ہے۔ حقیقی معنوں میں ان میں سے کسی میں بھی اختلاف مقام نہیں ہوتا لیکن جب کسی چیز کی طرف خاص طور پر توجہ کی جاتی ہے، وہ حاضر کل کا ایک کم و بیش متمیز جزو ہوتی ہے، اور مختلف اجزا کے متمیز ہونے سے موضوع اور کل کے تعلقات بھی مختلف ہو جاتے ہیں لہذا اگر موضوع اور معروض کل کا متغیر تعلق کسی میدان بصارت پر آنکھوں کے آگے پیچھے حرکات، اور اس تعلق کے درمیان مشابہت کی طرف اشارہ کرے، تو کچھ تعجب کی بات نہیں (دیکھو کتاب ہذا باب چہارم بند ۶) لیکن جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں یہ مشابہت سے کچھ زیادہ ہی ہے (دیکھو کتاب ہذا باب ہذا بند ۳) کیونکہ بصری حرکات خود توجہ کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور یہ موضوع یا معروض کی طرف سے متعین شدہ افعال ہیں (مصنف)

ہے کہ نام نہاد "میدان شعور" میں تو بیک وقت بے شمار تغیرات ہوں، اور توجہ میں ایک ہی وقت میں فقط ایک ہی حرکت ہو۔ اسی واسطے کہا جاتا ہے، کہ "ہم ایک وقت میں صرف ایک چیز پر توجہ کر سکتے ہیں" لیکن یہ کلیہ صرف اس وقت صادق آتا ہے، جب اس سے یہ مراد لی جائے، کہ جن احضارات کثیرہ پر توجہ کی یا جمائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح ایک وحدت بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں، یا کم و بیش معین طور پر "مرکب" یا "مکمل" ہو کر ایک "موقعہ و محل" یا کسی طرح کا ایک ملتف کل بن جاتے ہیں۔ اب یہ کل کس قدر ملتف ہو سکتا ہے، اس کا انحصار گزشتہ مشق، اور اس مشق کی بنا پر اکتساب کئے ہوئے "التفافات" "تلازمات" ثانوی طور پر قسری حرکات پر ہوتا ہے۔ ہر اکتساب، یہ وقوفی ہو، یا عملی اس طرح کے اعمال توجہ کو فرض کرتا ہے اور ان ہی افعال پر اس اکتساب کا حفظ، اخذ، اور تلازم (جن پر ہم عنقریب غور کریں گے) زیادہ تر موقوف ہوتا ہے۔
یہ اصول اطلاقی اساسی اہمیت رکھتا ہے لیکن یہ برطانوی ماہرین نفسیات کے افسوسناک تغافل کے نذر ہوا، اور باہر کے لوگوں نے اس کو نشانہ ملامت بنایا۔ ہم اس پر ہر جگہ زور نہ دیں گے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ ہم اس کو بھول جائیں لیکن جس چیز پر ہم ایک ہی عمل توجہ میں کامیابی کے ساتھ حاوی ہو سکتے ہیں، اس کے حدود بہت تنگ ہیں۔ اسی بنا پر لاک نے "ذہن انسانی کی تنگی" کی طرف اشارہ کیا ہے کہ "وہ ایک ہی وقت میں بہت سے تصورات کو اپنے سامنے اور فکر میں نہیں رکھتا" اس کے مقابلے میں "وسیع نظریہ" ہیں جو فرشتوں کے اکثر درجوں میں پائی جاتی ہیں"۔ ان معنوں میں "شعور کی تنگی" کا جملہ نفسیات میں بطور اصطلاح کے مروج ہے۔

باب چہارم

نظریۂ احضارات

نفسیاتی فرد

اب ہم توجہ، یا شعور، کے معروضات، دوسرے الفاظ میں حیات نفسی کے معروضی، یا احضاری، عنصر، کی توضیح کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ بحث طبعاً دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ پہلے حصے میں ہم اس عنصر کی عام خصوصیات اور ان اساسی اعمال پر غور کریں گے، جو ہر احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ اس کی عمومی، اور کم و بیش فرضی، نوعیت کی وجہ سے اس کو ہم نظریۂ احضارات کہیں گے۔ دوسرے حصے، یعنی مابعد کے ابواب میں، ہم احضارات کی ان مخصوص صورتوں کی طرف رجوع کریں گے، جنہیں احساسات، ادراکات، تمثالات، وغیرہ کہا جاتا ہے۔ اسی حصے میں ان اعمال کو بھی دیکھیں گے جو ان صورتوں سے پیدا ہوتے ہیں۔

اگر ہم اس بحث کا آغاز اس افتراض سے کریں، جو کم از کم اس وقت ہم کو توارث کی بحث میں پڑنے سے بچائے گا، تو یہ تمام تقریر بہت صاف ہو جائے گی۔ ہم جانتے ہیں، کہ ہر حیات انسانی کے دوران میں ایک مسلسل، تدریجی تفرق، یا ارتقا، ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، کہ حیات کی ادنیٰ ترین سطح سے لے کر اعلیٰ ترین سطح، یعنی انسان، تک ذی حس افراد کا ایک ترقی پذیر سلسلہ قائم ہے۔ ابتدائی مدارج کے کچھ نشانات اس وقت بھی انسان کے بچہ میں پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ چلنے سے قبل رینگتا ہے۔

لیکن یہ نشانات زیادہ تر مٹ چکے ہیں۔ اسلاف کے لئے جو کچھ تجربہ تھا اخلاف کے لئے جبلت ہے۔ اولاد کو اپنے آباواجداد کی ناکامیوں کا ذرا بھی علم نہیں۔ جو حرکت کہ ہمارے آباواجداد آہستہ آہستہ اور تکلیف کے بعد سیکھتے تھے، وہ ہم اب "بن سیکھی قابلیت" سے فوراً کر ڈالتے ہیں۔ لیکن اگر ہم ذہن کی صبح آفرینش سے لے کر اس وقت تک تمام ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، تو ہم کو ابتدائی تجربہ پیش نظر رکھنا چاہئے، نہ آخری جبلت۔ اسی غرض سے ہم نے فرض کیا ہے، کہ ہم اس فرد کا مطالعہ کر رہے ہیں، جو حیات نفسی کے آغاز سے برابر ترقی کر رہا ہے، وہ سلسلہ افراد پر، جس میں سے سب سے پہلے فرد کے سوا، ہر فرد کو کچھ "سرمایہ" آباواجداد سے "ورثہ" میں ملا ہے۔ اس خیالی فرد کے سوانح حیات گویا ایک ایسے مثالی سلسلہ افراد کے تجربہ میں ہر نئی چیز کے مقابل ہوں گے، جس کا ہر فرد ذہنی تفرق کے کسی درجہ تک ترقی کر چکا ہے۔ اس کے برخلاف ان سوانح حیات میں سے آبائی تجربہ کے نقد نتائج کی موروثی نقول یعنی وہ خلقی روایات، خارج کر دی جائیں گی، صرف جن کی بناء پر، وجود و بقا کے واقعی شرائط کے تحت، قومی ترقی ممکن ہوئی ہے۔

گزشتہ تجربات کو اس طرح دوبارہ پیدا کرنے کا عمل نئے تجربات کو پیدا کرنے کے عمل سے اتنا ہی مختلف ہو سکتا ہے جتنا برقی طباعت کا عمل کندہ کرنے کے عمل سے لیکن اصلی مسئلہ یہ ہے، کہ بحیثیت ماہرین نفسیات ہم اس کے متعلق براہ راست کچھ نہیں جانتے۔ نہ ہم اس سلسلہ کے کسی درجہ پر یہ بتا سکتے ہیں، کہ یہ چیز قدیم اور موروثی، یا لاک اور لائبنتز کے قول کے مطابق اصلی ہے، اور یہ چیز نئی، یا کسبی، یا زمانۂ حال کے معنوں میں اصلی ہے۔ لیکن اپنے طریق بحث سے ہم یہ فرض کرنے پر مجبور رہیں، کہ احضارات میں تمام قابل تمیز اختلاف و تفرق کسی نہ کسی وقت پیدا ہوا ہے، یا دوسرے الفاظ میں یا تجربے سے حاصل کیا گیا ہے۔ لہذا جب تک کہ ہم کو زیادہ تر اس تفرق کی ترقی سے تعلق ہے، اس وقت تک ہم اس حقیقت کو

۱؎ یہ تقریباً وہی چیز ہے جس کو ہیگل "عمومی ذہن" کہتا ہے۔ بیسکل میں بھی اس کا عمل پایا جاتا ہے (مصنف)

نظر انداز کر سکتے ہیں، کہ یہ تفرق فی الواقع کسی ایک ایسے ہاتھ کا کام نہیں، جو بقول لاک (اگرچہ اس اصطلاح کا اصلی موجد ارسطو ہے) ایک لوح سادہ سے سروکار رکھتا ہے، بلکہ بہت سے ایسے ہاتھوں کا کام ہے، جن میں سے ہر ایک پہلے ان نقوش کو اجاگر کرتا ہے، جو گزشتہ الواح پر کامیابی کے ساتھ بنائے گئے تھے، اور پھر ان ہی پچھوڑے یا بہت سے نئے نقوش بنا کر یہ لوح اپنے جانشین کے حوالہ کر جاتا ہے، یہ جانشین پھر اسی عمل کو دُہراتا ہے۔

احضاری سلسلہ تفرق

(۲) اس عمل تفرق سے کیا مفہوم ہوتا ہے؟ اور وہ کون سی چیز ہے، جو متفرق ہوتی ہے؟ یہی وہ سوالات ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ منعطف کرتے ہیں۔ ماہرین نفسیات نے ذہنی ترقی کی تصویر بالعموم اس طرح کھینچی ہے، کہ اس میں فی الاصل مختلف ابتدائی اکائیاں، جن کو وہ احساسات، اور ابتدائی حرکات کہتے ہیں ملائی جاتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کے نزدیک یہ ایک "ذہنی کیمیا" ہے۔ اگر ضرورت پڑے تو تجربے کے ترقی پذیر تفرق کے لئے کمرات کی طبیعی تعمیر کے مقابلے میں حیاتیات میں بہت بہتر تماثیل مل سکتی ہیں۔ یہ عمل مشابہ ہے اس چیز کے جزئی تجزیہ کے، جو دراصل مسلسل تھی، نہ ان عناصر کے اجتماع کے، جو دراصل قائم بالذات اور منفرد تھے۔ اگر ہم اعلیٰ ذہنوں، یا ذہنی ترقی کے اعلیٰ درجوں کا مقابلہ ادنیٰ درجوں سے کریں (یہ مقابلہ کس ذریعے سے ممکن ہے، اس پر ہم کو اس وقت بحث کرنے کی ضرورت نہیں) تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ اعلےٰ درجے پر ان احضارات میں نمایاں فرق ہوتا ہے، جو ادنیٰ درجے پہ ناقابل تمیز، یا بالکل غائب ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ کیڑے صرف اندھیرے اور اجالے کے فرق کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح جو رنگ ہمارے لئے منفرد ہوتا ہے، اس میں ایک رنگ ساز بہت سے رنگ معلوم کر لیتا ہے۔ کہا جاتا ہے، کہ بچے کے لئے تمام چہرے یکساں ہوتے ہیں۔ تمام حیات مستعار میں ہم جنسی خصوصیات، یعنی

اشتراکات، کو نوعی خصوصیات، یعنی اختلافات، سے قبل معلوم کر لیتے ہیں لیکن جب ایک احضار بہت زیادہ معین بھی ہوتا ہے اس وقت بھی یہ ایک بڑے کل کا جزو ہی ہوتا ہے۔ اس میں اور دیگر ہمزمان، یا متعاقب، احضارات میں کوئی ایسی چیز حائل نہیں ہوتی، جو احضار بالنوعیت نہ ہو، جیسے کہ دو جزیروں کے درمیان سمندر رہتا ہے، جو بالنوعیت جزیرہ نہیں۔ لہذا نظریۂ احضارات کی تلاش اسی "تسلسل شعور" سے شروع ہونی چاہئے۔ اگر ہم اس تسلسل کی موجودہ صورت سے پیچھے کی طرف جائیں، تو خاص واقعات اور عام خیالات، دونوں ایک ایسے معروضی کل، یا معروضی سلسلہ کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں، جو متفرق ہوتا ہے۔ یہ سلسلہ اس طرح اس چیز کو پیدا کرتا ہے، جس کو میز احضار کہتے ہیں، جس طرح، کہ بعد میں چل کر ایک مخصوص احضار، جو بقول (ڈ مینتز)، کل کی طرح صاف ہوتا ہے، ذہنی ترقی کی وجہ سے ایک ایسا مرکب بن جاتا ہے، جس کے اجزا قابل تمیز ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ کی ابتدا کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ جس طرح یہ سلسلہ متفرق ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اطلاق تجربہ ترقی کرتا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ہر تفرق احضار کا ایک تغیر ہوتا ہے۔ یہی بنا ہے ماہرین نفسیات کے اس عام قول کی، کہ ہم ذہنی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو تغیر کا شعور رہتا ہے۔

لیکن "شعور کا تغیر" اس قدر مبہم سی اصطلاح ہے، کہ "ایک احضاری سلسلہ کا تفرق" کی بے ہنگم اصطلاح کی جگہ نہیں لے سکتی، اور ہم اسی کو استعمال کرنے پر مجبور ہوئے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ شعور کی اصطلاح نہ صرف ان چیزوں کو خلط ملط کرتی ہے، جو بنظر صحت علیحدہ رہنی چاہئیں، یعنی فعلیت اور اس کا معروض، بلکہ تغیر کی اصطلاح بھی ان خصوصیات کو واضح کرنے سے قاصر رہتی ہے، جو نئے احضارات کو دیگر تغیرات سے تمیز کرتے ہیں۔ تفرق کا مفہوم یہ ہے کہ بظاہر سادہ چیز ملتف، اور ملتف چیز ملتف تر ہو جائے۔ اس سے یہ بھی مفہوم ہوتا ہے، کہ التفاف کی یہ زیادتی گزشتہ تغیرات کے باقی رہنے کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں، کہ یہ بقا، نمو، یا ارتقا کے تخیل

کے لئے ضروری ہے۔ لہذا نفسیاتی فرد کو ارتقا کے سب سے ابتدائی
مدارج میں تصور کرنے کے لئے، ہم اس کی تصویر اس طرح نہ کھینچیں گے، کہ وہ
بالکل نئے احساسات کے سلسلہ کا تجربہ کر رہا ہے، جو نیست سے برآمد ہو کر
"سلک شعور" میں منسلک ہو سکتے ہیں، جس طرح کہ ادھر ادھر سے اٹھائے ہوئے
تسبیح کے دانے ایک ہی رشتہ میں پروئے جا سکتے ہیں۔ یہ خیال (جس پر کانڈلیک[1]
اور هیوم نے بہت زور دیا ہے) کہ حیات نفسی کا آغاز احساسات کے ایک
ایسے مجموعے سے ہوتا ہے، جس میں نہ منطقی وحدت ہوتی ہے، نہ نفسیاتی، نقطۂ نظر
سے بالکل ناممکن التصور ہو جاتا ہے۔ ایک بالکل نیا احضار، جو گزشتہ تمام
احضارات سے اس وقت تک بے تعلق رہتا ہے، جب تک کہ موضوع اس کو
ان کے ساتھ نہیں ملاتا، ایک ایسا تصور ہے، جس کے لئے بلاواسطہ مشاہدہ،
حیاتیات کے استنتاجات، یا عام قسم خیالات، میں کوئی شہادت نہیں ملتی۔
ایک معلوم لمحہ میں ہمارے پاس احضارات کا ایک کل یا "شعور کا
ایک میدان" ہوتا ہے، جو نفسیاتی حیثیت سے واحد اور مسلسل ہوتا ہے۔
دوسرے لمحہ میں ایک بالکل نیا میدان ہمارے سامنے نہیں آتا،
بلکہ یہی پرانا میدان جزوی تغیر کے ساتھ نمودار ہو جاتا ہے۔

اکثر اشخاص اس قول کو باز احضارات، جہاں تلازم کی وجہ سے
ایک خیال دوسرے کے بعد آتا ہے، میں تو تسلیم کر لیں گے، لیکن ابتدائی
احضارات یا احساسات کی حالت میں اس کو ماننے کے لئے تیار نہ ہوں گے۔ وہ
کہیں گے، کہ کیا بادل کی گرج سے مہر خاموشی نہیں ٹوٹ سکتی؟ اور کیا نابینا بینا
نہیں ہو گئے ہیں؟ اس قسم کے اعتراضات کرنا ہماری بحث کے اصلی مفہوم کو نہ سمجھنے کا
ثبوت دینا ہو گا۔ تاہم ان کا جواب دینا وضاحت پیدا کرنے میں مدد دے گا۔
جہاں مہر خاموشی توڑی جا سکتی ہے، وہاں گزشتہ آوازوں کے باقیات
موجود ہوتے ہیں، بلکہ اغلب یہ ہے، کہ آواز کے نام نہاد "موضوعی" احضارات
بھی ہوتے ہیں۔ وہ خاموشی جو اس شخص کے تجربہ میں آتی ہے جو پہلے سن چکا ہے، کا خلا بالکل

[1] Condillac

کے اس بت کے ینپٹ بہرہ پن سے مختلف ہوتی ہے، جس نے اس سے قبل کچھ نہیں سُنا۔ سوال یہ ہے کہ، کانڈیلاک کے بت کا نیٹ بہرہ پن ممکن بھی ہے؟ اگر یہ فرض کر لیا جائے، کہ آواز بو سے مختلف ہوتی ہے، تو کیا ایسے میدان شعور کے بعد، جس میں صرف بو ہو، ایسا میدان شعور پیدا ہو سکتا ہے، جس میں صرف آواز ہو؟ رہ گیا سوال نابینا کے بینا بن جانے کے، سو یہاں ہم کو نہ صرف یہ یاد رکھنا چاہیئے، کہ نابینا کے بھی آنکھیں ہوتی ہیں، بلکہ یہ بھی کہ وہ ایسے اسلاف کا جانشین ہے، جو بینا تھے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ اس صورت میں بصارت کے کون سے متولد احضارات شامل ہوتے ہیں، اور مسئلہ توارث وہ مسئلہ ہے، جس کو ہم نے سردست نظر انداز کر دیا ہے۔

جس عقیدہ کے یہاں وکالت کی جا رہی ہے، وہ یہ ہے، کہ (۱) جب ایک نیا احساس، یا تام نہاد ابتدائی احضار، حیات نفسی میں نمودار ہوتا ہے، تو وہ در اصل کسی پہلے سے موجود احضاری کل کے جزئی تغیر کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس طرح یہ کل پہلے سے زیادہ ملتف ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ (۲) یہ ہر دم بڑھنے والا التفات اور تفرق کسی صورت میں بھی بہت سے ایسے غیر مسلسل منقطع احضارات کو پیدا نہیں کرتا، جن میں عالم طبیعی کے سالمات، یا ذرات کی سی منفرد ضبط علیحدگی، یا فردیت ہو۔ نفسیات میں مبتدی، اور بعض وہ لوگ بھی جو مبتدی نہیں، اکثر ان تصانیف سے گمراہ ہوئے ہیں، جو اپنے مباحث کا آغاز مخصوص حواس کے احساسات کی موجودہ صورت سے کرتے ہیں، گویا احضار ان ہی سے شروع ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہم کو ہر وقت کبھی بھی محض رنگ و بو یا آواز وغیرہ کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جس چیز کو مبتدی غلطی سے احساس محض سمجھتا ہے، وہ در اصل ادراک ہوتا ہے، جہاں ایک احساسی احضار مختلف احساسی اور حرکی احضارات اور ان کے باز احضارات، سے ملا ہوتا ہے، اور اس طرح اس میں وہ وضاحت اور تکمیل پیدا ہو جاتی ہے، جو صرف ملتف احضارات میں ممکن ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر ہم آواز، یا رنگ، کے خالص احساس کی طرف توجہ کریں، تو ہمارے اس مشبہ کے جواز میں بہت سی شہادتیں ملتی ہیں، کہ وہ بھی ملتف ہوتا ہے،

نہ مفرد، اور اسی التفات کی وجہ سے اس کی نمایاں مخصوص کیفیت پیدا ہوتی ہے۔
ہمارے بعض واضح ترین، اور سب سے زیادہ پھیلے ہوئے عضوی احساسات حقیقی ابتدائی احضارات کی نوعیت کے بہت قریب ہوتے ہیں۔

ایسے احساسات میں ہم تین اختلافات معلوم کر سکتے ہیں۔ (۱) اختلاف کیفیت، (۲) اختلاف شدت، (۳) بقول ولیم جیمز یا ہماری اصطلاح میں، امتدادیت کے اختلاف۔ اس آخری خصوصیت کو ہر وہ شخص جانتا ہے، جو ایک بڑے زخم اور ایک چھوٹی سی گھرونٹ میں فرق سے واقف ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے یہ ادراک مکان کا ایک اہم جزو ہے۔ لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے، کہ یہ ادراک مکان کا ہم معنی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک شخص کو ضخیم احساس کے تجربہ میں وہ دیگر عناصر نہیں ملتے، جو مکانی وحدا کی تحلیل سے منکشف ہوتے ہیں۔ لہٰذا امتدادیت اور امتداد کو خلط ملط نہ کرنا چاہیے۔ اب ذہنی ارتقا کے جس درجہ پر ہم پہنچے ہیں، اس میں بھی ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک احساس کی شدت میں اضافے سے اس کی امتدادیت میں بھی اضافہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم کو معلوم ہے، کہ جب جذبہ کی شدت بڑھ جاتی ہے، تو جذبی اظہار میں حرکت کی وسعت بھی زیادہ ہو جاتی ہے۔ تخیل کا سا اعلیٰ طبقہ بھی اس سے مستثنیٰ نہیں۔ اس کا ثبوت ہم کو خفقان اور ہر شدید جوش کی حالت میں خیالات کے دوران اور انتشار سے ملتا ہے۔ لیکن جب ہم عضوی احساسات کی صنف کو چھوڑ کر حواس خمسہ کے احساسات، حسیات کو ظاہر کرنے والی حرکات کو ترک کر کے معیّن طور پر قصدی حرکات، اور جذبے کی وجہ سے پیدا ہونے والے خیالات کی دھکا پیل سے ہٹ کر فکر کرنے کی کوشش سے پیدا ہونے والے مستقل تر سلسلۂ خیالات کی طرف آتے ہیں، تو یہ انتشار، یا جیسا کہ اس کو بعض اوقات کہا جاتا ہے "اشعاع"[1] کم ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں تفرق کی زیادتی، اور تعیّن کی زیادتی میں قریبی تعلقات نظر آتے ہیں۔ یہ ممکن ہے، کہ ہم کو بعض ایسے ابتدائی تفرقات مل جائیں، جو نفسیات

---

[1] Radiation

کے لئے انتہائی واقعات ہیں، اور جن کو نفسیات تسلیم کر سکتی ہے، لیکن جن کی یہ توجیہ نہیں کر سکتی۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تجربے کی ابتدا ہماری دسترس سے باہر ہے، اگرچہ ہمارا کام یہ ہے کہ اندر کی طرف سے شروع کر کے اس تحلیل کو پیچھے کی طرف جہاں تک ممکن ہو لے جائیں۔ لیکن اگر ہمارے پاس چند احضارات موجود ہوں، تو ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں، کہ ہمارے قانونِ موضوعی انتخاب کے مطابق ان میں سے بعض پر، اور ان ارادی حرکات پر، جو ان سے تعلق رکھتی ہیں، ارادۃً توجہ کی جائے گی۔ اس کے علاوہ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ "تعیّن" احضاری سلسلے کے اس طرح موضوع کی طرف سے شروع ہونے والے تغیرات ہی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن تعین کی بیشی ایک معلومہ احضاری کل کے مزید تفرق کو ممکن بناتی ہے، لہٰذا یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا تکملہ کر سکتے ہیں۔

یہ اعمال اس وقت اس قدر ترقی کر چکے ہیں، کہ شعور انسانی کی سطح پر اس میدان شعور کا واضح تصور بہت دشوار ہے، جس میں کوئی شدید احساس پھیل کر تمام میدان پر حاوی ہو جائے۔ مثلاً ہمارے لئے رنگ آواز سے اس قدر مختلف ہے، کہ شدید ترین رنگ میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو بجز توجہ کے تحریک یا توجہ کے انحراف کے، آواز کے ہمزبان احضار پر اثر کرے۔ لیکن شروع میں ہر وہ چیز جس کو ہم آواز کا بیشترین و قدیم ترین تفرق کہتے ہیں، کافی پھیلے ہوئے رنگ کے بیشترین تفرق کے ساتھ ہم احضاری کی قابلیت غالباً نہ رکھتی تھی، بعینہ اس طرح جیسے کہ آج کل تمام نیلا میدان بصارت تمام سرخ میدان بصارت کے ساتھ ہم احضاری کی قابلیت نہیں رکھتا۔ یا اگر دونوں کے ہیجات ایک ساتھ عمل کرتے تھے، تو ممکن ہے، کہ بطور نتیجہ پیدا ہونے والا احساس ان دونوں کیفیات کا مجموعہ نہ ہوتا۔ ہو، جیسا کہ ارغوانی رنگ کے متعلق خیال ہے، کہ سرخ اور بنفشئی کا مجموعہ نہ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک ایسا احساس ہوتا ہو، جس میں دونوں ہیجات میں سے کسی ایک ہیج کی مخصوص کیفیت بھی نہ ہوتی ہو۔ اس کے برخلاف آج کل رنگ اور آواز کے مقامات کی تخصیص اس حد تک ہو چکی ہے، کہ ہم براہ راست معلوم کر سکتے ہیں کہ

آنکھ کو مقدم الذکر سے تعلق ہے، اور کان کو موخر الذکر سے۔ اس طرح اب ہم اس حقیقت سے واقف ہو گئے ہیں، جو اس قدر بدیہی ہے کہ قابل ذکر نہیں، اگرچہ اس کے اثرات بہت اہم ہیں۔ ہماری مراد اس حقیقت سے ہے، کہ بعض احساسات، یا حرکات، دیگر احساسات، یا حرکات کے ہمزمان احضار میں مانع آتے ہیں۔ ہم ایک نارنگی کو ایک ہی وقت زرد اور سبز نہیں دیکھ سکتے، اگرچہ ہم اس کو ایک ہی وقت میں ہموار اور سرد محسوس کر سکتے ہیں۔ اسی طرح ہم ایک ہی ہاتھ کو بیک وقت کھول اور بند نہیں کر سکتے، لیکن ہم ایک ہاتھ کو کھول کر دوسرے کو بند کر سکتے ہیں۔ لہٰذا یہ ناقابلیت ہم احضاری، یا تضاد، محض فرق و اختلاف سے زیادہ ہے، اور یہ صرف ان احضارات میں پائی جاتی ہے، جو ایک ہی حس، یا ایک ہی مجموعۂ حرکات سے تعلق رکھتے ہیں۔ محدود معنوں میں کہنا چاہئے، کہ یہ وہاں بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ سرخی اور سبزی، اور گرمی اور سردی کا ایک ساتھ احضار ہو سکتا ہے، بشرطیکہ ان میں وہ اختلافات موجود ہوں، جن سے ہم ابھی عنقریب "مقامی علامت" کے اختلاف کے نام سے روشناس ہوں گے۔[۵۱]

خارجیت

(۳) گزشتہ اوراق میں ہم کو احضاری سلسلہ، یا جیسا کہ ہم اس کو سردست کہ سکتے ہیں[۵۲]، تمام میدان شعور اور اس میدان شعور کے ان مختلف تفرقات میں فرق معلوم کرنے کا موقعہ ملا ہے، جنہیں عام طور پر احضارات کہا جاتا ہے، اور اب کہ بحیثیت اجزا کے ان کی اصلی نوعیت واضح ہو چکی ہے، ہم بھی اس اصطلاح کو ان تک محدود رکھ سکتے ہیں[۵۳] لیکن ان کی خصوصیات

---

[۵۱] دیکھو باب ششم بند ۲ [۵۲] لیکن دیکھو باب ہذا بند ۹ [۵۳] جو کچھ کہا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس اصطلاح کو نام نہاد ذہنیہ (Mentalists) کی طرح موضوعی تغیرات کے ساتھ خلط ملط کرنے کا اندیشہ نہ ہوگا، نہ یہ خطرہ ہے کہ قائلین مادیت، یا احضاریت کی طرح یہ ایک تسلیم بالذات "ذہنی مواد" یا احضاری عناصر کے ساتھ گڈمڈ کی جائیگی (مصنف)

اور غائر نظر ڈالنے سے قبل بہتر یہ ہے کہ تھوڑی دیر ٹھیر کر اس کی اُس گزشتہ بقا پر غور کریں، جو ترقی پذیر تفرق کے اصول سے مفہوم ہوتی ہے۔ اس بقا کی بہترین توجیہ یہ ہے کہ یہ خازنیت[1] کا نتیجہ ہوتی ہے! خازنیت اکثر حافظہ کے ساتھ خلط ملط کی جاتی ہے، اگرچہ حافظہ بہت زیادہ ملتف و مخصوص ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ اس میں ماضی و حال کا کچھ تقابل ہوتا ہے، اور خازنیت میں صرف ماضی کی بقا۔ لیکن وہ کیا چیز ہے، جو باقی رہتی ہے؟ ہمارے نظریے کے مطابق جواب یہ ہونا چاہیئے کہ باقی رہنے والی چیز ذرّاتی[2] سلسلہ بحیثیت متفرق ہوتی ہے، نہ ایک مخصوص تفرق بحیثیت ایک منفرد اکائی کے۔ اگر ماہرین نفسیات نے ایک لمحہ کے احضارات کو غلطی سے بہت سی اکائیوں کا مجموعہ محض سمجھ لیا ہے، تو انھوں نے ایسی ہی غلطی ان احضارات کے "باقیات" کے متعلق بھی کی ہے۔ جب ہم ایک رنگ، یا ایک شکل کو بار بار دیکھتے ہیں، تو اس کی تمثالات، یا اس کے استحضارات کو جمع نہیں کرتے جاتے۔ پھر یہ رنگ، جو کچھ بھی یہ ہو، احضار کے سویں وقت وہی نہیں ہوتا، جو احضار کے پہلے وقت ہوتا ہے جیسا کہ لاکھ پر سویں مہر کا نشان وہی ہوتا ہے، جو پہلی مہر کا نشان تھا۔ ذہن میں اس طرح کا بے جان ثبات نہیں ہوتا۔ اور اک کی مروجہ توجیہات بہت زیادہ میکانکی، اور کہنا چاہیئے کہ وہ درست ہیں لیکن بہتر توجیہ حاصل کرنے کے لئے ہم کو اپنے احضاری سلسلے کے تسلسل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے

اب فرض کرو، کہ چند منٹ کے عرصے میں نصف درجن مرتبہ ہم ایک نئے اور عجیب پھول کو دیکھتے ہیں۔ اس طرح ہم کو نصف درجن ملتف احضارات حاصل نہیں ہوتے، کہ جن کو ہم پ۱، پ۲، پ۳ ۔۔۔۔۔ پ۶ کی علامت سے ظاہر کر سکیں۔ بلکہ ہوتا یہ ہے، کہ پہلے ہم اس پھول کا عام خاکہ دیکھتے ہیں، پھر اس کی پتیوں کی ترتیب کو، پھر اس کی رنگت کو، وغیرہ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر تمام پھول کو

---

[1] Retentiveness

[2] Atomistic

[ب (ج د) ت (ع غ) ص (ف ق)] سے ظاہر کریں، تو ہم پہلے مثلاً [ب..... ت..... ص] کو دیکھتے ہیں، پھر [ب (ج د) ت..... ص] کو، یا [ب (ج..) ت (ع..) ص (ف..)] کو، وقس علے ہذا۔ اب جن خصوصیات کی طرف پہلے توجہ کی جاتی ہے، چونکہ وہ ذہن میں باقی رہتی ہیں، اسی لئے بعد میں دیکھی ہوئی خصوصیات ان کے ساتھ مل کر بھول کی تکمیل کرتی ہیں۔ اس مثال میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو تصورات کے احیا اور تلازم کے متقابل ہو۔ آخری اور کامل ادراک کے وقت بھی پھول اسی طرح ابتدائی احضار کی صورت میں موجود ہوتا ہے، جیسا کہ پہلے اور شروع کے ادراک کے وقت۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس طرز کی ایک خاص حد بھی ہے، لیکن ہم بلا تامل کہہ سکتے ہیں، کہ ہماری مندرجہ بالا مثال ایسی نہیں، جو ایک ہی آن میدان شعور سے متجاوز نہ ہو سکے۔ لہٰذا ہم فرض کرتے ہیں، کہ گزشتہ تفرقات کی بقا کی وجہ سے تفرقات کی ایسی زیادتی تمام و کمال احضاری سلسلہ پر صادق آتی ہے۔ پھر ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ایسے حالات میں، جہاں ہم کو مثلاً سرخی، یا مٹھاس، کا مخصص احساس حاصل ہوتا ہے، زیادہ ابتدائی تجربہ کے لئے ایک دھندلے تقریباً "عضوی" احساس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن اس احساس میں ان ہی حالات کی ہر تکرار کے وقت مزید تفرق ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ قدیم تفرقات سمندر کی موجوں کی طرح نہ ہمیشہ کے لئے غائب ہو جاتے ہیں، نہ نئے زخموں کے نشانات کے ساتھ پرانے زخموں کے نشانات کی طرح باقی رہتے ہیں، بلکہ قدیم و جدید تفرقات باہم مل جاتے ہیں، اور اس طرح تمام میدان شعور انتفاف کے لحاظ سے الی النہایہ ترقی کرتا جاتا ہے۔

ادغام

(۴) یہ عمل جس میں بعد کے تفرقات پہلے اور کم متعین تفرقات کے ساتھ

بل کہ ان کو محدود اور مخصوص کرتے ہیں، اس اصول کی مزید دلالت ہے، جس کو ہم احضاری سلسلے کے تدریجی ارتقا کا اصول کہتے ہیں۔ جن مصنفین نے اس نئے عمل کو نظر انداز نہیں کیا، وہ اس کو تلازم کی ایک سادہ صورت سمجھتے ہیں۔ اس کی خصوصیت یہ فرض کی گئی تھی، کہ احضارات متلازمہ بلحاظ کیفیت و نوعیت، بالکل ایک ہی جیسے ہوتے ہیں، اگرچہ بلحاظ تعداد ان میں تمیز ہوسکتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ دونوں افتراضات غلط، اور "ماہر نفسیات کے مغالطہ[1]" پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، اس درجہ پر تجربہ کرنے والی ذات کے لئے نہ وہ عددی تمیز ہوتی ہے، نہ کیفی شناخت، جس کی طرف الفاظ "گزشتہ ارتسام" اور "موجودہ ارتسام" اشارہ کرتے ہیں۔ تاہم خاص عمل تلازم اور محض امتزاج (جس کو ہم ادغام[2] کہیں گے) میں تعلق اس قدر قریب، اور مطلوبہ تفصیلی تحلیل اس قدر ملتف ہے، کہ ہم کو مزید بحث اس وقت تک ملتوی کرنی پڑتی ہے، جب ہم تلازم پر بحیثیت مجموعی غور کریں گے۔ اس وقت ممکن ہے، کہ ہم یہ کہہ سکیں اگر یہ عمل تلازم کے عمل سے زیادہ سادہ اور اساسی ہے۔ لیکن یہ فوراً ظاہر ہو جاتا ہے، کہ اگر تلازم کی اصطلاح کا صحیح استعمال مقصود ہے تو اس کا مفہوم یہ ہونا چاہیئے، کہ احضارات متلازمہ پہلے منفرد اور منتشر تھے، ان پر اسی انفرادی صورت میں توجہ کی گئی، اس توجہ کی وجہ سے ان میں تلازم قائم ہوا، اور آخر وقت تک یہ قابل تمیز رہتے ہیں۔ ہربرٹ سپنسر پہلا ماہر نفسیات تھا، جس نے اس عمل کی ابتدائی نوعیت کی قدر و قیمت کو سمجھا۔ یہ عمل حقیقی تلازم کی ایک صورت نہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر حقیقی تلازم اس کو فرض کرتا ہے۔ سپنسر نے اس کو "تسریعی تلازم[3]" کہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "یہ تلازم ایک عمل فکر د بہتر ہوتا

---

[1] چنانچہ بچوں کے کردار کی توجیہ کرنے میں ہم ان کو بالغ العمر فرض کر لیتے ہیں (مصنف)۔

[2] Assimilation

[3] Automatic Association

وہ کہتا ہے کہ "فعل توجہ کا نتیجہ") نہیں جس کا واقع ہونا اور نہ ہونا دونوں ممکن ہیں، بلکہ یہ ہر حسیت (یعنی احساس) کے نفس اقرار کو شامل ہے۔ ایک حسیت کبھی بھی ذہن کا جزو نہیں بن سکتی تاوقتیکہ یہ ان اسلاف کے ساتھ متلازم نہ ہو جائے جو اس کے ساتھ کم و بیش متحد النوعیت ہیں۔ ۔ ۔ ۔ حسیات کے تلازم کے تمام دیگر مظاہر نتیجہ ہیں، اس عمل اور ایک اور متوازی اور ہمزمان عمل کے ملاپ کا جنہیں عنقریب بیان کیا جائے گا"۔ اس تمام تقریر میں سپنسر اکثر ادغام کو اپنی اصطلاح "قسری تلازم" کی بجائے استعمال کرتا ہے، اور ادغام ہی کی اصطلاح کو ہم نے اس عمل کے لئے اختیار کیا ہے[1]۔

تفرق، خازمنیت، اور ادغام کے قریبی تعلق کے مدنظر ان تینوں کے متعلق کہا جائیگا، کہ یہ تینوں مل کر وہ چیز بناتے ہیں جسے احضاری سلسلہ کی شکل پذیری کہا جاتا ہے۔

اضافیت

(۵) یہ بہترین مقام ہے ان نفسیاتی عقائد کی طرف اشارہ کرنے کا جو اگرچہ بعض حیثیتوں سے باہم مختلف ہیں، لیکن جو قانون اضافیت کی اصطلاح کے تحت جمع کئے جاتے ہیں۔

الف۔ ھابس کے مقولے کے معنی "ایک ہی چیز کو ہمیشہ محسوس کرتے رہنا، اور کسی چیز کو بھی محسوس نہ کرنا، ایک ہی بات ہے" کے متعلق

---

[1] اصول نفسیات، بند ۱۱۵۔ اب سپنسر کے استعمال سے بالکل لاعلم ہو کر میں نے یہ اصطلاح تجویز کی تھی، اور امید ظاہر کی تھی کہ یہ مقبول عام ہوگی۔ سپنسر کی اولیت کا علم مجھ کو اس وقت ہوا، جب میں نے ارڈمان کا مضمون "نظریہ ادراک" پڑھا جس کی طرف اس سے قبل اشارہ ہو چکا ہے۔ ارڈمان کا خیال ہے کہ سپنسر کی اصطلاح ادراک زیادہ مناسب ہے اور یہ کہ اس عمل کو ہربارٹ نے منکشف کیا ہے، نہ کہ سپنسر نے لہٰذا وضع اصطلاح کا حق تقدم الذکر ہی کے لئے محفوظ ہونا چاہئیے لیکن بدقسمتی سے ہم کو آگے چل کر معلوم ہوگا، کہ ہربارٹ کی اس اصطلاح اور "تلازم" کی اصطلاح کو بہت زیادہ تنگ حدود میں محدود کرنا پڑتا ہے۔ ادغام کی اصطلاح ڈرابش (Drobisch)

خیال ہے کہ یہ قانون اضافیت کا سب سے پہلا بیان ہے۔ اگر ہم یہ سمجھیں کہ یہ قانون تمام میدان شعور پر قابل اطلاق نہیں ہے تو یہ صحیح بھی ہے اور پرانا بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک میدان شعور جس میں ارتسام، یا تصور کا تغیر کوئی تبدیلی نہیں کرتا، یقیناً سادہ اور خلاف واقعہ ہوگا۔ ان معنوں میں قانون اضافیت وہی چیز ہے جس کو ہیملٹن قانون اختلاف[۵۱] کہتا ہے یعنی یہ کہ "ہم ذی شعور صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم کو فرق (یعنی اختلاف، یا تغیر) کا شعور ہوتا ہے۔" لیکن اگرچہ شعور تغیر کو شامل ہے، تاہم یہ ممکن ہے کہ مخصوص احضارات میدان شعور میں غیر معین مدت تک موجود رہیں۔ کہا جاتا ہے کہ "ایک غیر متغیر ارتسام لوح سادہ کے ہم معنی ہے"۔ لیکن اس سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے اس کو نفسیات سے کوئی علاقہ معلوم نہیں ہوتا۔ مثلاً زمین کی حرکت یا ہوا کے دباؤ سے ہماری بے حسی۔ ظاہر ہے کہ یہ مثالیں ایسی ہیں، جن میں کوئی احضار ہوتا ہی نہیں، نہ ان میں عصبی تغیر کی کوئی شہادت ملتی[۵۲] ہے۔ بعض اوقات اس استبعاد میں بہت ہی بھونڈے طریقے سے اس حقیقت کو بیان کیا جاتا ہے، جس کو ہم توفیق[۵۳] کہتے ہیں، یہ توفیق نفسیاتی ہو، یا عضویاتی۔ چنانچہ ہماری جلد بہت جلد گرمی سردی کے تغیرات سے موافقت پیدا کر لیتی ہے، اور اس طرح گرمی یا سردی محسوس ہی نہیں ہوتی۔ لیکن یہاں احساس کا خاتمہ صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ عصبی تغیر جو اس احساس کا قریبی طبیعی قائمقام ہے، ختم ہو جاتا ہے۔ پھر ایک اور چیز ہے، جس کو جیمس مل نے "توجہ کی اکتسابی ناقابلیت" کہا ہے۔ مثلاً کارخانوں میں مشینوں کی سمع خراش مسلسل آواز جس سے کسی کو دلچسپی نہیں ہوتی، بہت جلد

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ کی تصنیف میں بھی میری نظر سے گزری ہے (مصنف)

۵۱ Law of Variety

۵۲ تاہم بعض نے ان ہی کو اس قانون کی بڑی بڑی مثالوں کی صورت میں پیش کیا ہے لیکن پھر بعد میں مندرجہ بالا تنقید کی وجہ سے ان کو حذف کر دیا (مصنف)

۵۳ Accommodation

غیر محسوس ہو جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اصولاً ارتسامات بہت ہی قلیل مدت سے زیادہ غیر متغیر نہیں رہتے۔ تاہم جسمانی اور ذہنی امراض کی تاریخ بعض ایسے افسوسناک واقعات پیش کرتی ہے جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ ایسا ہو سکتا ہے، اور یہ کہ ایسے مستقل و غیر متغیر ارتسامات (اور ثابت تصورات[1] جو فی الواقع ان کے ہم معنی ہیں) بجائے اس کے کہ لوح سادہ بن جائیں، تمام شعور پر مستولی ہو کر ہر چیز کو اپنے رنگ میں رنگ دیتے ہیں اور پراگندہ کر دیتے ہیں۔

ب۔ یہ ایک واقعہ ہے، کہ میدان شعور میں پیہم تغیر رہتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ اس واقعہ سے یہ نتیجہ نکلتا ہے، کہ ہر احضار در اصل کچھ نہیں سوائے انتقال یا فرق کے۔ بین، جو اس عقیدہ کا سالار عسکر ہے، کہتا ہے:۔ "ہر حسیت دو رخی ہوتی ہے۔۔۔۔ ہم اس جوڑ کے کسی ایک رکن کی طرف، دوسرے کے مقابلے میں، زیادہ توجہ کر سکتے ہیں۔ جب ہم سرد مقام سے گرم مقام میں جاتے ہیں، تو ہم کو گرمی کا زیادہ شعور ہوتا ہے، اور جب گرم مقام سے سرد مقام میں آتے ہیں، تو سردی کا۔ جس حالت میں ہم پہونچتے ہیں وہ ہمارا صریحی شعور[2] ہے، اور جس حالت کو چھوڑتے ہیں، خفی شعور[3]۔ لیکن یہ ضروری نہیں، کہ یہ انتقال سردی سے گرمی کی طرف ہو یا بالعکس۔ یہ معتدل حالت سے بھی ہو سکتا ہے، جو طبعی اور عام حالت ہے، اور جو نہ گرمی کی حالت ہے نہ سردی کی۔ چنانچہ دودھ پلانے والے جانور کے نوزائیدہ بچے کو سردی کا تجربہ ہوتا ہے، حالانکہ اُس کو گرمی کا تجربہ کبھی نہیں ہوا۔ یا فرض کرو، کہ ایک جہازران تمام دن سمندر اور آسمان کو تکتا رہتا ہے۔ اس کے لئے کون سے احساسات خفی ہیں؟ کیا زردی کا احساس خفی ہے، کیونکہ نیلاہٹ کا متقابل ہے؟ یا اندھیرے کا احساس خفی ہے، کیونکہ یہ روشنی کی ضد ہے؟ یا کیا یہ دونوں احساسات خفی

---

[1] Fixed Idea

[2] Explicit Consciousness

[3] Implicit Consciousness

ہوتے ہیں؟ پھر جب صریحی شعور مٹھاس کا ہو، تو خفی شعور کس چیز کا ہوگا؟ کڑواہٹ کا یا کھٹاس کا؟ اور اس صورت میں انتقال کس احساس سے ہوتا ہے؟ یہاں ایک بات ظاہر ہے کہ ایک احضار سے دوسرے کی طرف توجہ کا انتقال، اور خود احضارات میں اختلافات ممیز واقعات ہیں۔ بین نفسیات کا وہ ماہر ہے، جس نے حیرت کی حالت بے حسی پر اس لحاظ سے زور دیا ہے، کہ یہ حسیت سے قریب ہے، اور اس طرح مخصوص احضارات سے علیحدہ ہے۔ تعجب ہے کہ خود اسی نے ان دونوں کو خلط ملط کر دیا ہے۔ اس غلطی کی توجیہ شاید اس واقعہ سے ہو سکتی ہے، کہ بین، اپنے دیگر ہم خیالوں کی طرح توجہ، اور ان احضارات میں مناسب فرق معلوم کرنے سے قاصر رہا، جن پر توجہ کی جاتی ہے۔ اگر ارتسام کا "کا تعین" اور "ذہنی شعور" یا "ذہن کا بیدار" ہونا ایک ہی بات ہے، تو یہ کہنا بے کار تکرار الفاظ ہے، کہ ایک دوسری کی لازمی شرط ہے۔ اگر یہ ایک نہیں، تو "صدمات" یا حیرانیوں کا تعاقب ان ارتسامات کو معین نہیں کر سکتا جو ان صدمات یا حیرانیوں کو معین کرتے ہیں۔

لیکن اب بھی ہم کو اس بات پر غور کرنا ہے، کہ خود ارتسامات اختلافات، یا تقابلات کے علاوہ کچھ اور چیز ہیں، کہ نہیں۔ بین کا قول ہے، کہ "ہم نفس شے کو نہیں جانتے، بلکہ اس شے اور دوسری شے کے صرف فرق کو جانتے ہیں"[1]۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ دو احوال، یا اشیاء کے تقابل یا فرق کا، بحیثیت حس تقابل یا فرق کے اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ دونوں احوال، یا اشیا حاضر نہ ہوں۔ اس صورت میں نام نہاد تقابل یا فرق ایک واحد احضار ہوگا، اور اس کی مفروضہ اضافیت ایک انتاج۔ فرق دو اشیا کے احضار کے لئے بھی اتنا ہی ضروری ہے، جتنا کہ دو اشیا فرق کے احضار کے لئے۔

پھر یہ بھی قابل غور ہے، کہ احضارات کا فرق۔ فرق کے احضار کے کامل ہم معنی نہیں۔ مقدم الذکر موخر الذکر پر مقدم ہونا چاہیے۔ اصل میں یہاں لفظ "جاننا" مبہم ہے۔ اس کے معنی ادراک کرنے کے بھی ہو سکتے ہیں، اور سمجھنے کے بھی،

---

[1] ہابس نے اس فرق کو بخوبی معلوم کر لیا تھا۔ "علم کی دو قسمیں ہیں۔ اول حس یا علم جو اصلی ہو یا اصلی مسلم کی یادداشت۔ دوم سائنس، یا قضایا کی صداقت کا علم جو فہم سے اخذ کیا جاتا ہے"

اور اسی کو بابین نے ملحوظ نہیں رکھا۔ پہلے معنوں میں "جاننے" پر ہم عنقریب غور کریں گے، اور اس سے کسی شے کی شناخت مراد لیں گے۔ اس جاننے کا اظہار بالعموم ایک وجودی[1] قضیہ کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ دوسرے معنوں میں "جاننا" عقلی مقابلہ کا نتیجہ ہوتا ہے، اور اس کا اظہار منطقی قضیہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ ایک پیدائشی اندھا شخص روشنی کو پہلے معنوں میں تو نہیں جان سکتا، لیکن مناظر و مرایا پر کسی کتاب کے مطالعہ سے اس کو دوسرے معنوں میں جان سکتا ہے۔ جب سادہ ادراک یا شناخت میں ہم حقیقی معنوں میں نہیں پا سکتے کہ ہم کو دو اشیا کا ادراک ہوتا ہے۔ خط مستقیم ایک شے یعنی ایک معین شے کی ہے، جو حاضر ہے لیکن خط غیر مستقیم ایسی نہیں۔ اس شے کے مقابلے میں کوئی معین شے نہیں۔ جب ہم عقلی علم تک ترقی کر جاتے ہیں، صرف اس وقت ہمارا یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے کہ کوئی شخص نہیں سمجھ سکتا کہ خط مستقیم کیا ہے تاوقتیکہ اس کو خط غیر مستقیم یعنی خط منحنی نہ دکھایا جائے۔ جو مقابلہ کہ یہاں مفہوم ہوتا ہے اس کے لئے دو متغیر احضارات کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن اشیا کا مقابلہ کرنے کے لئے لازمی ہے، کہ ان کی شناخت کی جائے اور ہو سکتا ہے کہ یہ آخری قدم ہم کبھی بھی نہ بڑھا سکیں۔ لہذا ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ ہم عقلی علم کی "قابلیت مقابلہ" جس کو ہم تسلیم کرنا ہی پڑتا ہے، کیونکہ یہ ایک تحلیلی قضیہ پر مبنی ہے، اور "احضارات کے تفرقی نظریے[2]" میں امتیاز کریں، جو بادی النظر میں کسی قدر خوشنما کیوں نہ معلوم ہو، لیکن کہیں نہ کہیں اس میں غلطی ضرور ہوتی ہے، کیونکہ یہ ہم کو لغویات کی طرف لے جاتا ہے۔ لہذا اگر ہم لا کا تو احضار نہیں کر سکتے، لیکن ی اور ظ کے صرف فرق کا احضار کر سکتے ہیں، تو معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اسی طرح ی اور ظ کا بھی احضار نہیں کر سکتے، اور اس لئے ان کے فرق لا کا بھی احضار نہیں کر سکتے، تاوقتیکہ ہم الف اور ب کا احضار نہ کریں، جن میں ی کا فرق اور ج اور د کا احضار نہ کریں، جن میں ظ کا فرق فرض کیا جاتا ہے۔

۱؎ Existential Proposition

۲؎ Differential Theory of Presentation

اس عقیدہ کی پوشیدہ غلطی، کہ تمام احضارات محض فرق ہوتے ہیں، شاید فرق کے مفہوم پر غور کرنے سے عیاں ہو جائے۔ فرق (۱) ان احساسات کی شدت میں ہو سکتا ہے، جو کیفاً مشابہ ہیں، مثلاً تیز اور ہلکی چاء کے مزہ کا فرق، (۲) ایک ہی حس کے احضارات کی کیفیت میں ہو سکتا ہے، مثلاً سرخی اور سبزی میں، اور (۳) مختلف حواس کے احضارات میں ہو سکتا ہے، مثلاً نیلاہٹ اور کڑواہٹ میں۔ اب (۱) اور (۲) کے متعلق تو معلوم یہ ہوگا کہ ایک ہی کیفیت کی دو شدتوں، یا ایک ہی صنف کی دو کیفیتوں، کا فرق بذات خود ایک ممیز احضار ہو سکتا ہے، چنانچہ دس سیر کے وزن سے بیس سیر کے وزن کی طرف جانے میں ہو سکتا ہے، کہ ہم تغیر کو مسلسل محسوس کریں، جس طرح دو مقامات کے درمیان فاصلے کو مسلسل محسوس کرتے ہیں۔ لیکن (۳) میں یہ بات نہیں ہوتی۔ گلاب کی بو سے گھنٹے کی آواز کی طرف جانے میں ہمارے پاس کوئی رابطہ نہیں ہوتا، جس سے ان دونوں کو متعلق کیا جا سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ (۳) میں احضارات کا اختلاف ہے، نہ کہ فرق کا ایک خاص احضار (وہ جو (۱) اور (۲) میں) اس سے زیادہ اور کچھ صرف اس وقت ہوتا ہے، جب مختلف احضارات بیک وقت واقع ہوں۔ ہم کہتے ہیں، کہ ہم ایک آواز یا ایک ذائقہ کے فرق (اختلاف) کو جانتے ہیں۔ لیکن اس قول سے ہماری مراد صرف یہ ہوتی ہے، کہ ہم جانتے ہیں، کہ ایک سے دوسرے کی طرف توجہ کے انتقال میں کیا ہوتا ہے۔ یہ ایک معین تغیر کا تجربہ ہے لیکن تغیر تسلسل پر دلالت کرتا ہے، اور یہاں تسلسل توجہ کی حرکت، اور اس تاثری حالت میں ہے، جو اس حرکت سے پیدا ہوتی ہے، نہ کہ خود کیفیات میں۔

ل یہاں فرق کے معنی تقریباً وہی ہیں، جو ریاضی میں تفریق کے ہوتے ہیں مثلاً ۷ - ۵ میں یہ اس۔ اختلاف کے ہم معنی نہیں جس کو ہم نے (۳) کے تحت بیان کیا ہے۔ اعتباری نفسیات کا یہی فرق کی احساسی تقدیر پر تشخیص زیادہ تر متعلق ہو گا۔ (مصنف)

ل لیکن عام اور روزمرہ کی زبان یہاں بھی ایک ابہام پیدا کر دیتی ہے چنانچہ ہم رنگوں اور آوازوں دونوں کو ہم کہتے ہیں لیکن یہ تمام وہ صفات ہیں، جن سے مخصوص حواس کے متفاوت احساسات متصف کیے جاتے ہیں، غالباً اس وجہ سے کہ جو عضوی احساسات ان کے ساتھ ہوتے ہیں وہ بہت مشابہت رکھتے ہیں (مصنف)

ج۔ اگر سرخی سبزی کے بعد نمودار ہو، تو ہم کو زیادہ بڑے فرق کا وقوف ہوتا ہے، بہ نسبت اس کے کہ یہ نارنجی کے بعد پیدا ہو۔ اسی طرح پانچ سیر کا وزن اٹھانے کے بعد دس سیر کا وزن بھاری معلوم ہوتا ہے لیکن بیس سیر کا وزن اٹھانے کے بعد یہی دس سیر کا وزن ہلکا کہلاتا ہے۔ انہیں واقعات کی وجہ سے اضافات کا تفریقی نظریہ خوشنما معلوم ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات کی بناء پر وونٹ نے ایک قانون اضافیت مدون کیا جو بظاہر ان اعتراضات کا محل نہ ہو سکتا تھا، جو ہم نے بین کے نظریہ پر کئے ہیں۔ یہ قانون یہ تھا: "ہمارے احساسات خارجی ارتسامات کا محض اضافی معیار مہیا کرتے ہیں نہ کہ اطلاقی۔ مہیجات کی شدت، سرتیوں[۱] کے امتداد، روشنی کی کیفیات، ان سب کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلق کے مطابق ہوتا ہے، نہ کہ کسی ایسی ناقابل تغیر اور مستقل اکائی کے مطابق جو ان ارتسامات کے ساتھ، یا ان سے قبل، موجود ہوتی ہے"۔

لیکن اگر یہ قانون صحیح ہے، تو خود ارتسامات کی کیفیت بالکل غیر اہم ہو جاتی ہے، اور اگر ان کا تعلق ایک ہی رہے، تو احساس بھی غیر متغیر رہے گا جس طرح دو اور ایک کی نسبت ہمیشہ ایک ہی رہتی ہے، ہماری اکائی ایک میل ہو، یا ایک ملی میٹر لیکن شدتوں کی صورت میں، مثلاً ایک قلیل ترین محسوس اور کثیر ترین محسوس ہوتا ہے۔ ان حدود کا وجود ہی غالی قائلین اضافیت کی تردید کے لئے کافی ہے۔ لیکن ان کے علاوہ درمیانی شدتوں کی بھی بہت سی شہادتیں موجود ہیں، جو براہِ راست شناخت کر لی جاتی ہیں۔ چنانچہ ڈاک خانے کا محرر آدھی چھٹانک کے خطوط اور ایک چھٹانک کے خطوط میں حیرت انگیز صحت کے ساتھ تمیز کر لیتا ہے۔ اس کے لئے یہ دونوں اوزان قائم بالذات ہیں، نہ کہ ایک دوسرے سے آدھا بھر ہو سکتا ہے، کہ ڈیڑھ چھٹانک اور تین چھٹانک کا تصور اس کے لئے دھندلا ہو۔ لہذا ان غلطیوں کی گنجائش نکال کر جو بالواسطہ طریقے سے معلوم

۱۔ Pitch

کی جاتی ہیں، کہا جا سکتا، کہ ہم شدتوں کی شناخت براہ راست کر لیتے ہیں اس شناخت کے لئے ہم کو ان کا مقابلہ کسی مشترک معیار سے، نہیں کرنا پڑتا، اور نہ ہم کو اس معیار کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے، جو وقتاً فوقتاً بدلتا رہتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو کسی ایسی شدت کی ضرورت نہیں پڑتی، جو اس کے ساتھ ہی موجود ہو۔ اس کی ہماری حالت فوج میں سپاہی بھرتی کرنے والے کی ہوتی ہے جو ایک امیدوار کو محض دیکھ کر بتا سکتا ہے، کہ اس کا قد فوج کے لائق ہے، یا نہیں۔ اس شخص کو اس بات کی ضرورت نہیں پڑتی، کہ وہ اس کے قد کی پیمائش کرے، یا اس کا مقابلہ اس کے ساتھیوں سے کرے۔ احساسات کی کیفیات کے متعلق تو قائلین اضافیت کے خیالات اور بھی بدتر ہیں۔ "میئر کے اختبار"[1] میں ایک رنگ جو سرخ زمین پر سبزی مائل نظر آتا ہے، نیلی زمین پر نارنجی بن جاتا ہے۔ لیکن یہ تقابل بہت تنگ حدود کے اندر ممکن ہوتا ہے حقیقت یہ ہے، کہ رنگوں کے تقابل کے مظاہر اس عقیدے کو ثابت کرنے کی بجائے، اس کی تردید کرتے ہیں، کہ روشنی کی کیفیات کا ادراک ہم کو ان کے باہمی تعلقات کے مطابق ہوتا ہے۔ سرتوں میں تو اس طرح کے تقابل کا وجود اور بھی زیادہ مشتبہ ہے۔

مختصر یہ کہ اس خاص عقیدۂ اضافیت کے متعلق، جس کا سب سے بڑا شارح وونٹ ہے، کہا جا سکتا ہے کہ بعض صورتوں میں جہاں، دو احضارات، جن کا فرق خود قابل احضار ہے، بہت قریب کے تعلقات رکھتے ہیں، وہاں ان کا فرق (جیسا کہ بالواسطہ طریقے سے معلوم ہوتا ہے) ان دونوں احضارات میں سے کسی ایک احضار کے اندازہ کرنے میں ہم کو گمراہ کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ "غیر متغیر اور مستقل اکائی" موجود نہیں، لیکن برخلاف اس کے ارتسامات کے باہمی تعلقات بھی ہر وقت یکساں نہیں۔ بقول سٹمپف[2] دنیا کی ہر چیز اضافات رکھتی ہے لیکن یہ کلیتہً ان اضافات پر مشتمل نہیں ہوتی۔" ان معنوں میں، تو ماہر نفسیات کو بلاشبہ کسی نہ کسی اصول اضافیت کو ماننا ہی پڑتا ہے۔ لیکن یہ اس تمام تقریر سے مفہوم ہوتا ہے، جو ہم نے احضاری سلسلے اور اس کے تفرقات کے متعلق کی ہے۔

---

[1] Meyer's Experiment [2] Stumpf

ہے۔ اضافیت سے اکثر اس چیز کو بھی ظاہر کیا گیا ہے، جس کو ہم نے "تجربے کی ثنویت" کہا ہے۔ پھر اس ثنویت کے مفروضہ عملیاتی نتائج، مثلاً مظاہر و اعیان کی تمیز، بھی اسی سے ظاہر کئے جاتے ہیں لیکن اس تعلق کے "دو نتائج ایسے ہیں" جو نفسیاتی حیثیت سے اہم ہیں۔ یہ امر تو بہت مشتبہ ہے، کہ موضوع کسی طرح بھی، اپنے معروضات کی کیفیت پر اثر آفرین ہوتا ہے، لیکن یہ یقینی ہے، کہ یہ ان کا حسّی نوعیت، یعنی ان کی لذت آفرینی، یا الم انگیزی[1]، کو بالکلیہ معین کرتا ہے۔ یہ ان کی کمّی خصوصیت پر بھی اس طرح اثر کرتا ہے، کہ ایک مہیج جو ایک موضوع کے لئے قلیل ترین ہے، دوسرے کے لئے کثیر ترین ہو جاتا ہے۔ ایک ذرۂ خاک انسان کے لئے تو ہلکا ہوتا ہے، لیکن یہی مچھر کی کمر توڑنے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ پھر ہو سکتا ہے، کہ انسان کو صرف ایک تجربہ ہو، اور مچھر اپنی تیزی کی وجہ سے بہت سے تجربات حاصل کرے۔ لیکن یہی اضافیت، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، "قلیل ترین" کو حضار کو بامعنی بنانے میں فوری تجربہ میں وہ اطلاقیت داخل کر دیتی ہے، جو سائنس کی خالص اضافیت کی ضد ہے۔ اس کے بغیر یہ معلوم کرنا بہت مشکل ہے، کہ ہم زمان و مکان کے تصوری علم تک کس طرح پہونچ سکتے ہیں۔

تحت شعور: (الف) ارتسامات کا

(۲) "میدان شعور"[2] کی اصطلاح اس وقت تک بارہا استعمال ہو چکی ہے۔ یہ منجملہ ان اصطلاحات کے ہے، جو شعور کے درجوں، یا طبقوں، کو ظاہر کرتی ہیں۔ یہ ایک

---

[1] Algedonic ، [2] یہی اضافیت ارسطو کے مشہور عقیدۂ "اوسط" کی بنا ہے۔ (مصنف)

[2] عام خیال یہ ہے کہ ان اصطلاحات کو وونٹ نے رواج دیا ہے لیکن پروفیسر ٹچنر نے بہت سی مثالیں ایسی بیان کی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ وونٹ کے زمانہ سے بہت قبل مروج تھیں۔ یہ اصطلاحات وولف اور باؤم گارٹن (Baumgarten) میں بھی ملتی ہیں (مصنف)

بہت مشکل اور پریشان کن مسئلہ ہے، جس کی مزید توضیح کی ہم اب کوشش
کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے، کہ جہازران رات کے وقت قطب ستارہ کو دیکھتے
ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ہر ایک کے لئے ہدف نگاہ ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح
وہ ستاروں بھرے آسمان کے باقی ماندہ حصّہ کی طرف سے اندھے نہیں ہو جاتے
ہو سکتا ہے، کہ ایک جلسے میں ہم ایک مقرر کی آواز سنیں اور اس کے ساتھ ہی
باہر کی تمام آوازیں بھی ہمارے کانوں میں آتی رہیں، اور ہم مقرر کی صورت
کو بھی دیکھتے ہیں۔ ان تمام مثالوں میں جو چیز کہ بغور دیکھی، یا سنی جاتی ہے، مرکز شعور کہلاتی ہے۔
اس مرکز کے علاوہ جو کچھ دیکھا، یا سنا جاتا ہے، وہ میدان کہلاتا ہے، جس میں
توجہ جاتی[51] ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مرکز سے باہر کی تمام اشیا کا
جو شعور ہم کو ہوتا ہے، وہ کمتر درجہ کا ہوتا ہے۔ اور جس قدر دور یہ مرکز دلچسپی
سے ہوتی جاتی ہیں، اسی قدر زیادہ دھندلی اور مدھم وہ فرض کی جاتی ہیں۔
اب یہ ظاہر ہے، کہ جو تسلسل یہاں مفہوم ہوتا ہے، اس کے اگر محدود معنی
لئے جائیں، تو یہ ہم کو منطقی طور پر ایسے میدان شعور کی طرف لے جاتا ہے، جو ہر دم
کم ہونے والی شدت کے ساتھ بے پایاں ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے
احضاری سلسلہ کا تسلسل اتنا ہی مکمل ہے، جتنا کہ لائبنتز کے نزدیک تھا۔[52]

اب ہم کو بعض ایسی باتوں پر غور کرنا ہے، جن کی وجہ سے ماہرین
نفسیات میدانِ شعور کی اصطلاح کو زیادہ محدود معنوں میں استعمال کرنے پر
مجبور ہوئے ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ ٹوٹتا ہے، جہازراں کی توجہ اس طرف
منعطف ہو جاتی ہے، اور وہ ذرا دیر کے لئے قطب ستارہ کو چھوڑ کر اس کی طرف
دیکھنے لگتا ہے۔ ہم ایک جگہ کھڑے ہوئے ایک مقرر کی تقریر سن رہے ہیں، کہ
ہمارے پاس ہی ایک اور شخص تقریر کرنا شروع کر دیتا ہے۔ ہم فوراً اس نئے
مقرر کی طرف متوجہ ہو کر اس کی تقریر سننا شروع کر دیتے ہیں، اگرچہ اس دوران میں

---

[51] وونٹ کے نزدیک تمام میدان شعور کا ادراک ہوتا ہے بجائے اس میدان کے مرکز کا ادراک کا۔
[52] دیکھو کتاب ہذا باب دوم بند ۱۔ (مصنف)

پرانے اور اصلی مقرر کی تقریر بھی ہمارے کانوں میں پہونچتی رہتی ہے۔ لیکن ہم اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ ان مثالوں میں میدان شعور کا ایک تغیر مرکز کو غیر ارادی طور پر متغیر کرتا ہے۔ لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب میدان شعور کا یہ تغیر کافی شدید اور اچانک ہو۔ اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جس قدر زیادہ گہری توجہ کسی اور چیز کی طرف ہوگی، اسی قدر کم موثر یہ نیا تغیر[1] ہوگا۔ جب یولیسس[2] ہتھیلی پر جان رکھ کر سلا[3] اور کیربڈس[4] کے درمیان سے اپنی کشتی کو نکال رہا ہوگا، تو کتنے ہی شہاب ثاقب ایسے ہونگے جن کی طرف اس نے آنکھ اُٹھا کر بھی نہ دیکھا ہوگا، جس طرح محاصرہ کا تمام شور وغل ارشمیدس کی توجہ کو مطالعہ سے منحرف نہ کرا سکا! اس کے برخلاف ہم مرکز شعور کو میدان شعور کی کسی اور چیز کی طرف ارادۃً بھی منتقل کر سکتے ہیں لیکن یہاں بھی شرط یہی ہے، کہ یہ چیز باقی ماندہ چیزوں سے متفرق ہو۔ لیکن اس سے بھی زیادہ ہم نہ صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ ان اشیاء، یا آوازوں کو ارادۃً دیکھ، یا سن لیں، جن کو ہم نے پہلے دیکھا، یا سُنا ہے، بلکہ ہم اس چیز، یا آواز کو بھی، دیکھ، یا سن سکتے ہیں، جو ابھی تمیز نہیں ہوئی، یا جو شاید ابھی وجود میں نہیں آئی۔ اور یہاں بھی توجہ کا جماؤ کثیر ترین ہو سکتا ہے۔ کشتی شکستگان "باد شرطہ" کے لئے چشم براہ رہتے ہیں، اور یہ شکست خوردہ فوج کمک کے بگل کے لئے گوش بر آواز رہتی ہے۔ اب اس طرح پیشقدمی کرنے والے احضارات جونہی واضح طور پر قابل علم ہو جاتے ہیں، یا ایک خاص شدت بھی اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ یہ دہلیز شعور کو عبور کر کے میدان شعور میں آچکے ہیں۔ اس کے بعد ان کی شدت کا مزید اضافہ یقیناً تدریجی ہوتا ہے۔ کیا ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ اس سے قبل ان کی شدت صفر سے ایک خاص درجہ پر فوراً پہونچ گئی، نہ یہ کہ اس کا ایک تحت دہلیزی[5]

---

[1] دیکھو کتاب ۲، باب سوم، بند ۱ (مصنف)

[2] Ulysses

[3] Scylla

[4] Charybdis

[5] Sub-liminal

یا فوق[۵۱] دہلیزی پہلو تھا، کہ اس میں بھی یہ سلسلہ بدل رہی تھی؟ مؤخرالذکر صورت قیاس تحت شعوری، یا نیم شعوری کہلاتا ہے۔

اس قیاس کے مطابق ہمارا مجموعی میدان شعور دو حصوں میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور ان کے درمیان وہ چیز حد فاصل کا کام دیتی ہے، جس کو فشنر نے پرزور الفاظ میں "واقعہ دہلیز" کہا ہے۔ اب میدان شعور کی اصطلاح کا اطلاق شعور کے صرف اس حصے پر ہوگا جس میں مرکز واقع ہے۔ اس سے باہر کا علاقہ تحت شعور کا ہے۔ لیکن اس تقسیم کے ساتھ ہی مشکلات بھی رونما ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ہم یہ باور کرنے کے وجوہ معلوم کر چکے ہیں، کہ میدان شعور میں کے احضارات کی شدت، یا وضاحت کچھ تو اس چیز پر موقوف ہوتی ہے جس کو ہم ذاتی، یا اطلاقی شدت کہہ سکتے ہیں، اور کچھ اس توجہ پر، جو اس کی طرف کی جاتی، لیکن ہمارا یہ بیان تحت شعور میں کے احضارات پر صادق نہیں آتا۔ تحت احضارات[۵۲] (تحت شعور کے احضارات کے لئے یہ اصطلاح شاید موزوں ہوگی) کی طرف فرداً فرداً اور انتخاباً توجہ نہیں کی جا سکتی، نہ ان کو خاص طور پر توجہ کے لئے منتخب کیا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے، کہ نہ صرف یہ کہ ان کو احضارات کہنا ہی نامناسب ہے، بلکہ یہ کہ ان کی کوئی نفسی ہستی ہی نہیں لیکن یہ بہت انتہا پسندانہ خیال ہے۔

سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اگر احضاری صورت سوائے اس میدان شعور کے کہیں اور نہیں ملتی، جو ایک حد، یا دہلیز سے محدود ہے، تو پھر اس سے تسلسل کا وہ انقطاع مفہوم ہوتا ہے، جس کا ہم کو کسی اور جگہ تجربہ نہیں ہوتا، یہاں تک کہ میدان بصارت بھی، جس سے یہ استعارہ کیا گیا ہے، ایسا کوئی معین حاشیہ نہیں رکھتا۔ لہذا دہلیز کو ایک ہندسی خط فرض نہیں کیا جا سکتا، جس کے دونوں طرف شدتی عدم تسلسل ہے۔ اور تجربہ سے ظاہر ہوتا ہے، کہ جہاں

---

۵۱ Ultra liminal

۵۲ Sub-presentations

یہ تنگ ترین بھی ہوتا ہے، مثلاً جہاں ہم کسی آواز کو سننے کے لئے ہمہ تن گوش ہوں، وہاں بھی اس میں محسوس عرض ضرور رہتا ہے۔ چنانچہ فشنز اور دیگر محققین کی نفسی طبیعیاتی تحقیقات نے اس کو پوری طرح ثابت کر دیا ہے۔ فرض کرو کہ ہم ایک ایسی آواز کو بغور سن رہے ہیں، جو برابر ہلکی ہوتی جا رہی ہے یہاں تک کہ ہم اس کو سن ہی نہیں سکتے۔ پھر ہم اس آواز کو اس حالت میں سنتے ہیں، جب اس کی شدت برابر بڑھتی جا رہی ہے، یہاں تک کہ یہ سماع خراش ہو جاتی ہے۔ بالعموم پایا یہ گیا ہے، کہ پہلی صورت میں اس کی شدت، دوسری صورت میں اس کی شدت سے کم ہوتی ہے، اور دونوں صورتوں میں واضح طور پر موجود اور واضح طور پر غائب ہونے کے درمیان شبہ کا ایک حاشیہ ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ احضار ٹمٹماتا ہے۔ کبھی تو یہ نمودار ہوتا ہے، اور کبھی غائب ہو جاتا ہے۔ پھر احساسات، مثلاً وزن، چمک، حرارت وغیرہ کے فروق کے مقابلہ کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ الف اور ب، اور ب اور ج کے فرق کو تو معلوم نہ کر سکیں، لیکن الف اور ج کا فرق بالکل واضح ہے۔ اس طرح ہم کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، کہ احساسات کے درمیان ان حالتوں میں بھی فرق ہوتا ہے، جہاں نام نہاد [1] احساس فرق نہیں ہوتا۔ لیکن اگر اس قدر تسلسل ہی مسلم ہو جائے، تو پھر ہم اس سے زائد تسلسل کو تسلیم کرنے سے قاصر نہیں رہ سکتے۔ اگر احضارات کے فوق میدان شعور کے اندر لیکن، "دہلیز فرق" کی آخری حد سے پرے، موجود ہوتے ہیں، تو پھر دہلیز شعور سے پرے کسی احضار کے وجود سے ہمارا انکار قرین صحت نہیں ہو سکتا۔ آخری قابل غور بات یہ ہے، کہ چونکہ میدان شعور توجہ کی مقدار اور تقسیم کی وجہ سے بہت زیادہ اور اکثر اچانک متغیر ہو جاتا ہے، لہٰذا جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، ہم کو یا تو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ اس قسم کے تحت شعوری احضارات کا وجود ہے، یا یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ واضح طور پر متفرق یعنی معین شدت رکھنے والے احضارات میدان کے تغیرات کے ساتھ وجود میں داخل یا اس سے خارج

---

[1] اس حالت میں کہا جاتا ہے، کہ یہ فرق "دہلیز فرق" سے پرے ہے۔ (مصنف)

ہو جاتے ہیں۔ براہِ راست مُتعیّن کرنا تو بداہتہً ناممکن ہے، کہ ایسا ہوتا بھی ہے، کہ نہیں۔ لیکن اگر ایسا ہوتا ہے، تو بجائے اس کے ایک احضار کی شدت، معروضی اور موضوعی دو سمتوں سے متعین ہو، توجہ کا محض نتیجہ بن جاتی ہے۔ غیر ارادی توجہ، جس کو ہم نے ابتدائی فرض کی ہے، بالکل غائب ہو جائیگی۔ ایک سوتا ہوا شخص خود اپنی حرکات سے جاگ سکتا ہے، لیکن اس کو جگانا ناممکن ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ تحت شعور کا قیاس زیادہ تر سوائے اس کے اور کچھ نہیں، کہ قانون تسلسل کا اطلاق واقعات احضار پر کیا گیا ہے۔ نفسیات میں اس کا تعارف فی الواقع لائبنٹز نے کرایا، جس نے پہلی مرتبہ اس قانون کو مدون کیا۔ اس کے قبول کئے جانے کے راستے میں جس قدر مشکلات پیش آتی ہیں، ان میں سے آدھی ناقص اصطلاحات کا نتیجہ ہیں۔ لائبنٹز شعور کو تمام حیات نفسی کا ہم وسعت نہ سمجھتا تھا، بلکہ وہ اس کو حیات نفسی کے مخصوص اعلیٰ پہلوؤں کا ہم معنی سمجھتا تھا۔ لیکن آج کل میلان اس طرف ہے، کہ شعور ہی کو ارتقا کے تمام مدارج، اور احضار کے تمام طبقوں پر حاوی بنایا جائے۔ اس طرح جس احضار کا شعور نہیں ہوتا، وہ اپنے آپ کو غیر حاضر احضار کے بالکل عیاں تضاد میں تحویل کر لیتا ہے، اور یہ تضاد لائبنٹز کے غیر مُدرک ادراک، میں درحقیقت شامل نہیں۔ اس کے علاوہ شعور کی فعلی صورت لازماً اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے، کہ بقول ہیملٹن ایک "غیر شعوری ذہنی تغیر" وہ ہوگا، جس میں موضوعی فعلیت، جیسے شعور، تفکر، یا توجہ، کے مختلف ناموں سے یاد کیا گیا ہے، کو مطلق دخل نہیں۔ لیکن جب کہا جاتا ہے کہ ایک سپاہی اکثر اپنے زخموں کا شعور نہیں رکھتا، یا یہ کہ ایک عالم کسی وقت علم کے اس ذخیرے کا شعور نہیں رکھتا، جو اس کے ذہن میں محفوظ ہے، تو

لے اس قسم کی تفریق لائبنٹز سے بہت قبل فلاطینوس نے کی جس کی طرف لائبنٹز بعض دفعہ اشارہ کرتا ہے (مصنف)

ملے ظاہر ہے کہ شرط یہ ہے، کہ ان دونوں کے درمیان تسلسل ہو اور لائبنٹز کا بلاشبہ یہی خیال تھا (مصنف)

مفہوم یہ نہیں ہوتا۔ یہ کہنا تو کوئی بڑی بات نہیں، کہ ایک شخص اس چیز کا شعور نہیں رکھتا، جس کا احضار ہی نہیں ہوا لیکن یہ کہنا بڑی ہمت کا کام ہے کہ جس چیز کا احضار ہو رہا ہے، اس میں وہ شدت نہیں، جو توجہ کی تقسیم میں محسوس تغیر پیدا کر دے۔ ہو سکتا ہے، کہ تحت شعوری احضارات حیات شاعرہ پر اثر آفرین ہوں، جس طرح دھوپ یا کہر ایک قدرتی منظر پر اثر آفرین ہوا کرتے ہیں، اگرچہ ان احضارات میں وہ شدت یا انفرادی تعین موجود نہ ہو جو ان کو معین و مقرر صورت دے دے۔ اگر کوئی واقعات ایسے موجود نہ ہوں جو ارتسامات کے مافوق دہلیزی احضار کے تخیل کے ضامن ہوں تب بھی اسے کو وہبی طور پر جائز مانا جا سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ فرض کرنا کہ ان احضارات کے سوا اور کوئی احضارات موجود ہی نہیں، جو میدان شعور میں ہوتے ہیں، اتنا ہی قیاسی اور احتمالی ہے، جس قدر یہ فرض کرنا، کہ سوائے اس بصارت، یا سماعت کے اور کوئی بصارت، یا سماعت موجود ہی نہیں، جس میں انسانی آنکھ، یا کان، نے کام کیا ہو نفسی تکبیر، یا تصغیر، طبیعی تکبیر، یا تصغیر سے زیادہ لغو نہیں، اگرچہ ان میں سے کوئی بھی تا حد وہ ممکن نہیں۔ ہم علی الاطلاق کوئی ایسی حد تک مقرر نہیں کر سکتے، جہاں تحت شعور یا غیر شعور رہ جائے۔ احتمال اس افتراض کے خلاف ہے، کہ گہری نیند ہم کو اس حد سے پرے لے جاتی ہے، اور لاڈبستن کا یہ خیال صحیح ہو سکتا ہے، کہ موت بھی یہ کام نہیں کر سکتی۔ تاہم یہ تمام بحث تجربی نفسیات سے بہت زیادہ تعلق نہیں رکھتی۔ لیکن اس سے واضح ہو جاتا ہے، کہ ہمارے سلسلے کے متمیز تفرقات کے پرے ایسے امکانی تفرقات ممکن ہوتے ہیں، جو میدان شعور کی "دھندلی" عقبی زمین بناتے ہیں! اور ہم بلا تامل فرض کر سکتے ہیں، کہ تجربہ کی ابتدا سے جس قدر قریب ہم ہوتے جاتے ہیں، اسی قدر زیادہ غلبہ اس عقبی زمین کا ہوتا جاتا ہے، اور اسی قدر کم احتمال اس عقبی زمین میں میدان شعور، اور تجربہ میں مرکز شعور، ہونے کا ہوتا ہے۔

تحتِ شعور: (ب) تصورات کا

(۷) ارتسامات کے مقابلے میں تصورات کا تحت شعوری احضار اور بھی زیادہ پریشان کن، لیکن اہم مسئلہ ہے جو خاص توجہ کا محتاج ہے۔ جس طرح ہم احساسی دہلیز کی طرف توجہ کر کے ایک مترقب ارتسام کا انتظار کر سکتے ہیں، اسی طرح ہم "حافظی تمثال" کے نمودار ہونے کا بھی انتظار کر سکتے ہیں۔ پھر دہلیز ایک صحیح حد ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مختلف عمق کا رقبہ ثابت ہوتی ہے۔ جب ہم ایک بات یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو پہلے تو یہ متزلزل ہوتی ہے، کبھی تو یہ ہماری زبان کی نوک پر ہوتی ہے، اور کبھی بالکل غائب ہو جاتی ہے اور پھر شاید ایک لمحہ بعد ہی یہ صاف اور واضح شعور میں آ جاتی ہے۔ جب ہم سے کسی شخص کا نام دریافت کیا جاتا ہے، تو بعض اوقات ہم جواب دیتے ہیں، کہ "میں بتا تو نہیں سکتا، لیکن اگر کوئی اور شخص وہ نام لے تو پہچان ضرور سکتا ہوں"۔ یعنی یہ، کہ ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم "شناخت" کر سکتے ہیں لیکن اس کا "احیا" نہیں کر سکتے۔ اور بعض اوقات ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم شناخت بھی نہیں کر سکتے۔ لیکن پھر بھی اگر ہم اس شخص سے قدیم ماحول میں ملیں اور اس کی آواز سنیں، تو ممکن ہے، کہ اس کا نام یاد آجائے۔ ایک نقصان عظیم کی حسرت ناک یاد ممکن ہے، کہ مدت العمر باقی رہے۔ اسی طرح ایک ڈراونے خواب کا تمام منظر تمام دن ہم کو بھوت کی طرح چمٹا رہ سکتا ہے یا اس کا کوئی دہشت زا واقعہ ذہن سے محو ہو کر عالم خواب میں دوبارہ زندہ ہو سکتا ہے۔ جس طرح

۱؎ Memory images ۲؎ ہربارٹ اور وفنسٹر تحت شعوری احضارات کو دہلیز سے نیچے کہتے ہیں۔ اس کے خلاف ہم نے تحت شعوری ارتسامات کو اس سے پرے کہا ہے! دلی اور ثانوی احضارات کی دونوں صورتوں میں جو اہم فرق ہیں، ان کا لحاظ کرتے ہوئے فوق دہلیز ارتسامات کو تحت دہلیزی تصورات سے ممیز کرنا بہتر اور جائز ہوگا (مصنف)

ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح عالم شباب کی سطح بینی اور شتاب کاری کا مقابلہ ہم عالم ضعیفی کی اس ژرف نگاہی اور پختہ کاری سے کرتے ہیں جو عمر کا تقاضا ہوتی ہے کسی نے سچ کہا ہے کہ "گھڑا پانی بہت گہرا ہوتا ہے" تحت شعوری تجربے کی بڑی مقدار کی وجہ سے میدان شعور مختلف ہو جاتا ہے، اور یہی تحت شعوری تجربہ اس میدان شعور کی بنا ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ اس کو بہت اہم تعلقات ہوتے ہیں۔ اس عمر میں امید و بیم کی جڑیں کٹ جاتی ہیں اور سریع الحسی کم ہو جاتی ہے لیکن فراست یا بہ الفاظ دیگر "حاضر دماغی" زیادہ ہو جاتی ہے۔

تاہم کہا جا سکتا ہے کہ یہ یقیناً خارج از قیاس ہے کہ یہ زمانہ حیات کے تمام سوانح و حوادث اور راسخون فی العلم کے تمام اجزا منفرداً موجود ہیں اور ان کا احضار معاً اسی صورت اور ترتیب میں ہوتا ہو جس صورت اور ترتیب میں کہ پہلے پہل یہ تجربہ میں آئے تھے یا اکتساب کئے گئے تھے۔ لیکن ہمارا یہ مفہوم نہیں۔ ارتسامات اور تصورات میں ایک فرق یہ ہے کہ تصورات میں ہمیشہ ایک خاص عمومیت پائی جاتی ہے۔ ایک ہی تمثال بہت سے مواقع اور تعلقات میں مستعمل ہو سکتی ہے، جس طرح ایک ہی حرف بہت سے الفاظ، اور ایک ہی لفظ بہت سے فقروں میں استعمال ہو سکتا ہے۔ ہم کسی زبان کی ادبیات کو اس کے ذخیرہ الفاظ سے نہیں ناپ سکتے، ہم اس کو اپنے ان "روحانی خزائن" کی وسعت کے مساوی کہہ سکتے ہیں جو گویا نفسی آلہ کے ساتھ ساتھ یکے بعد دیگرے منکشف ہوتے ہیں، اور اسی نفسی آلہ میں وہ تحت شعوری طور پر ملفوف ہوتے ہیں[1]۔ مدرسہ کا کونسا لڑکا ایسا ہے جس نے فارسی پڑھی ہو،

---

[1] تصورات کے لف (Involution) اور نشر (Evolution) کا یہ عقیدہ (ابنسنز) کا حطیہ ہے۔ ھربارٹ نے اپنی نفسیاتی سکونیات و حرکیات میں نہایت قیاسی اور عقلی طور پر اس کی توضیح کی کوشش کی۔ لیکن ہر انتہا پسندانہ عقیدہ کے حشر کی طرح اس کا حشر بھی یہ ہوا کہ متاخرین ماہر نفسیات نے اس کی طرف سے بالکل روگردانی کی لیکن آجکل ایک نئے ردعمل کی علامات ظاہر ہو رہی ہیں اور آگے چل کر ہم کو اس عقیدہ کی وسعت اور اس کی اہمیت کی شہادت ملے گی۔ پروفیسر سٹاؤٹ نے جو تفریق "ضمنی" اور "صریحی" فہم (Apprehension) میں بیان کی ہے وہ اس کی مثال ہو سکتی ہے۔ دیکھو اناٹلک سائیکالوجی

اور سعدی کی گلستاں سے واقف نہ ہو۔ جب تک کہ وہ اپنے اس علم پر غور نہیں کرتا، اس وقت تک تو یہ تحت شعوری طور پر اس کے ذہن میں محفوظ رہتا ہے، اور اس صورت میں یہ متن کے مقابلے میں فرہنگ سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ متن اس فرہنگ سے مستخرج ہو سکتا ہے۔ متن میں تو لفظ "حکیم" ہزار مرتبہ آتا ہے۔ لیکن فرہنگ میں صرف ایک مرتبہ بطور عنوان کے۔ اب ذرا اس کے سامنے "طائفۂ دزدان عرب" کا ذکر کر کے دیکھو۔ وہ فوراً تمام حکایت پوری کر دیتا ہے۔ اسی طرح "سرہنگ زادہ را دیدم" کے الفاظ سن کر وہ یہ خاص حکایت تمام و کمال دہرا دیتا ہے۔ لیکن اس سے کہو، کہ باب اول کی پانچویں حکایت سنائے، تو وہ منہ تکنے لگتا ہے، حالانکہ غبی سے غبی لڑکا بھی کتاب کھول کر اس کو پڑھ سکتا ہے۔ اب اگر اس حکایت کے الفاظ بتادو، تو وہ تمام حکایت سنا دیگا، اور غبی لڑکا منہ تکتا رہ جائے گا۔ لہذا یہ فرض کرنا غلطی ہے، کہ تمام وہ تجربات، جو متعاقباً ہماری توجہ میں آئے، اب بھی تفصیل وار اس جگہ موجود ہیں، جس کو ہم بعض اوقات "تمثلی مشین[1]" کہتے ہیں۔ اس کا صریحی احیا اگرچہ متعاقب یعنی ایک صف کی صورت میں ہوتا ہے، تاہم تمام کا تمام نظام (جس کو ھربارٹ نے "ادراکی مقدار[2]" کہا ہے) جس میں بہت سے تصورات شامل ہوتے ہیں، ایک ساتھ دماغ کی طرف آ سکتا ہے۔ چنانچہ ایک طالب علم عربی ادب کی کوئی کتاب پڑھنے کے بعد تاریخ کی کتاب شروع کرتا ہے، تو طارق، جو عربی ادب کی کتاب میں "کوٹنے والا" کے معنی رکھتا تھا، اب اس کے ذہن کو

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ جلد اول صفحہ ۹۵ وما بعد نیز کتاب ہذا باب دوازدہم بند ۲۔ (مصنف)

[1] Ideational mechanism [2] "Apparception-mass" ہیوم اس قسم کے تحت شعوری تصورات سے واقف تھا۔ تجرید کی بحث کے ضمن میں وہ کہتا ہے "لفظ چونکہ ان تمام افراد کے تصور کا اعادہ نہیں کر سکتا لہذا یہ صرف روح کی طرف اشارہ کرتا ہے.... اور اس رسم کا احیا کرتا ہے، جس کو ہم نے ان افراد کے معائنہ سے اکتساب کیا ہے۔ درحقیقت اور فی الواقع یہ ذہن میں نہیں ہوتے ہیں لیکن ان کا وجود بالقوۃ ہوتا ہے، پھر تخیل میں بھی ہم ان سب کو باہر نہیں نکال لاتے، بلکہ ہم ان میں سے کسی ایک کا معائنہ کرنے کے لئے اپنے آپ کو تیار رکھتے ہیں، کہ ہمارے مقاصد یا ہماری ضرورت یا کسی قوت اس معائنہ کا محرک بن گئی ہے" (مصنف)

فاتح اندلس کی طرف لے جاتا ہے۔ پھر صبح کے وقت جب ہم اخبار پڑھنا شروع کرتے ہیں، اور پہلے بیرونی ممالک کی خبریں پڑھتے ہیں، پھر ہندوستان کی حالت کا مطالعہ کرتے ہیں، اور اس کے بعد خود اپنے ملک کے واقعات وحوادث کو معلوم کرتے ہیں، تب بھی ہماری توجہ میں اسی طرح کا اچانک انتقال ہوتا ہے۔ ان سے بھی زیادہ دور اور مدھم لیکن پھیلے ہوئے، ہماری جذبی فضا کے غیر معین لاجزا ترکیبی ہوتے ہیں۔ جب توجہ ڈھیلی پڑ جاتی ہے، تو یہ سامنے آجاتے ہیں، اور کم وبیش محسوس امید وبیم کا مرکز بن جاتے ہیں۔

تحت شعوری تمثالات مختلف صورتوں میں منکشف ہوتی ہیں اسی وجہ سے جس صورت میں کہ یہ ملفوف ہوتی ہیں، اس کو "نفسی" یا زیادہ صحت کے ساتھ، "احضاری میلانات" کہا جاتا ہے" میلان جس انگریزی لفظ (Disposition) کا ترجمہ ہے، اس کے لغوی معنی اولی طور پر "ترتیب" کے ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اشیاء مرتبہ ہمیشہ واقعی ہوتی ہیں۔ اب متعدد میلانات بالقوۃ میں سے کون کون سے میلانات بالفعل بنتے ہیں، اس کا انحصار حالات پر ہوگا لیکن، جیسا کہ لا مبنستر عرصہ ہوا کہ کہہ گیا ہے کہ "حقیقی طاقت غیر الحصول ہوتی ہے" ایک قوۃ کے تحقق کے لئے، بعض اوقات تو ہم کو ایک شرط داخل کرنی پڑتی ہے، اور بعض اوقات خارج۔ ایک سست گھوڑے کو چلانے کے لئے ایڑ لگانے کی ضرورت پڑتی ہے، اور مچلے ہوئے گھوڑے کو قابو میں لانے کے لئے باگیں کھینچنے کی۔ اب ہم فرض یہ کرتے ہیں، کہ احضاری میلانات ہمیشہ موخر الذکر قسم کے ہوتے ہیں۔ بقول لا مبنستر، "رجحانات وافعال ہمیشہ کارفرما ہیں"۔ یہ میلانات کم وبیش ممتنع اعمال، یا وظائف ہوتے ہیں، اور یہ امتناع اس تعلق سے متعین ہوتا ہے، جو ان اعمال یا وظائف اور دیگر نفسی اعمال یا وظائف میں ہوتا ہے[1]۔ اس قسم کے احضاری تعاملات کی تحلیل وتخلیق کی طرف

---

[1] یہی وہ صداقت ہے، جو ہر بارٹ کی نفسیاتی حرکیات کی پس پردہ ہے، اور اس حرکیات کی طرف ہیوم پہلے ہی اشارہ کر چکا ہے (مصنف)

ہم کچھ دیر بعد توجہ کریں گے۔ اس وقت شاید اس بات کی توجیہ ہو سکے، کہ جو چیز صریحی شعور میں متعاقبًا منکشف ہوتی ہے، وہ ان اجتماعات کی صورت میں کیوں آہستہ آہستہ ملفوف ہوجاتی ہے، جن کو ھربارٹ نے "اوزاری مقادیر" کہا ہے اور جن میں زمان و مکان کی طرف کوئی مخصوص اشارہ نہیں ہوتا، حالانکہ یہی اشارہ حافظے کے لئے ضروری ہے۔ اس وقت سے قبل ہم یہی کہیں گے، کہ مذکورہ بالا شہادت (جو اگرچہ بلاشبہ بالواسطہ ہے، تاہم اسی قدر قطعی الدلالت بھی ہے) اور اس انتہائی عقیدے کے راستے میں تمام رکاوٹیں، کہ شعور کی دہلیز سے پرے اس کے نیچے، کوئی احضاری چیز نہیں اس قیاس تحت شعور کو جائز ثابت کرتے ہیں۔ اسی کے ساتھ ہی اصول تسلسل، جو حقیقت کی ہر تحقیق میں اساسی اہمیت رکھتا ہے تحت شعور کی فرضی حد وبندی میں مانع آتا ہے۔

اکثر ماہرین نفسیات نے تحت شعوری حفظ کی توجیہ عادت کی بناء پر کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے، کہ خود عادت حفظ پر مبنی ہے اور میلان کے تقریبًا ہم معنی ہے[1]۔ اگرچہ یہ سب بالکل بدیہی ہے، پھر بھی اس کو ان لوگوں نے نظرانداز کیا ہے، جو "قوائی نفسیات" کی مفروضہ توجیہات کے نقائص کی پردہ دری کرنے، اور اس کی تردید، میں موکیٹر[2] کے اقوال نقل کرنے کے شائق ہیں۔ چنانچہ جے، ایس، مل کہتا ہے: "میں کرسی پر بیٹھ کر بھی کمرے میں چلنے کی طاقت رکھتا ہوں، لیکن ہم اس طاقت کو چلنے کا مخفی فعل نہ کہیں گے"۔ لیکن اگر مل کی دونوں ٹانگیں کاٹ دی جائیں، یا اس پر فالج کا حملہ ہوجائے، یا اگر وہ کرسی پر بیٹھے ہونے کی بجائے پنگھوڑے میں لیٹا ہو، تو پھر اس کو طاقت بھی نہ کہیں گے۔ ہم کو

---

[1] چنانچہ لاک کہتا ہے: "انسان میں کسی کام کو کرنے کی طاقت یا قابلیت، وہ تصور ہے، جس کو ہم عادت کہتے ہیں شرط صرف یہ ہے کہ یہ طاقت یا قابلیت، بالتواتر کرنے سے حاصل ہوئی ہو جب یہ طاقت یا قابلیت ہر موقع پر پیش پیش اور تیار رہے تو ہم اس کو میلان کہتے ہیں" (مصنف) [2] (Moliere)

صرف اس حالت کے نفسیاتی بیان کی ضرورت ہے جس میں یہ طاقت مشق سے حاصل ہو چکی ہے اور محفوظ ہے۔ بہرکیف اس وقت واقعہ یہ ہے، کہ مل کرسی پر خاموش بیٹھا ہے، نہ وہ چل رہا ہے نہ ناچ رہا ہے۔ لیکن فرض کرو، کہ اسی حالت میں اس کی بیوی کوئی خوشخبری لاتی ہے، اور اپنی خوشی کے اظہار کے لئے اس سے ناچنے کو کہتی ہے۔ یہ سنتے ہی ناچنے کی تمام حرکات، تصورات کی صورت میں، دہلیز شعور سے اوپر نمودار ہو جاتی ہیں، اور کم مستقل مزاج اشخاص میں ممکن ہے، کہ یہ حرکات واقعی پیدا ہو جائیں مختصر یہ، کہ اس طرح وہ مانوس حالت پیدا ہوتی ہے، جس کو ماہرین نفسیات "تصوری حرکی حرکات" کہتے ہیں۔ ایسی حالت میں ہو سکتا ہے، کہ ہم کو حرکت کے "تصور" کا شعور ہو جائے، لیکن وہ حرکت فی الواقع صادر نہ ہو لیکن یہ شعور اس طرح کا ہوتا ہے، کہ جس قدر شدید تصور ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ مائل یہ حرکت میں منتقل ہونے کی طرف ہوتا ہے، اور اکثر تو، یہ باوجود ہمارے ضبط کے، حرکت میں منتقل ہو ہی جاتا ہے۔ اب چونکہ اس شعوری احضار کے مقابلے میں کوئی نہ کوئی وظیفی فعلیت ہونی لازمی ہے، تو کیا وجہ ہے، کہ ہم اس کی اور بھی کم مقدار تحت شعوری احضار میں ممکن متصور نہ کریں؟

لیکن اگرچہ مل "چلنے کی طاقت" کا ذکر کر رہا ہے، تاہم اس کے ذہن میں کوئی وظیفی فعلیت نہ تھی۔ زمانہ حال کے بعض ماہرین نفسیات کی طرح مل بھی یہی عقیدہ رکھتا تھا، کہ میلانات ساختی ہوتے ہیں، نہ وظیفی۔ اس کا خیال تھا، کہ واحد "مخصوص و واضح معنی، جو ان کے ساتھ شامل ہو سکتے ہیں" وہ یہ نہیں، کہ یہ تصورات کا دہلیزی احضار ہے، بلکہ یہ کہ "یہ اعصاب کا غیر شعوری تغیر ہے۔ لہٰذا صحیح معنوں میں یہ ان عضویاتی اعمال کے مقابل نہیں، جن کے ساتھ نفسیاتی مستلزمات ہوتے ہیں بلکہ یہ ان طبیعی (جسمانی) ساختوں کے مقابل ہیں، جن کے ساتھ بحیثیت طبیعی ساختوں کے، کوئی مستلزمات نہیں ہوتے۔ مل کے مفہوم کو وونٹ نے اور تفصیل سے بیان کیا ہے۔ وونٹ کہتا ہے، کہ احضارات جواہر نہیں، بلکہ وظائف ہیں۔

ان کے عضویاتی متقابل وظیفی ہیں۔ یعنی یہ عصبی مراکز کے مجموعات کی فعلیتیں ہیں۔ پھر اعضاء کا شعور اور عصبی فعلیتوں کا خاتمہ ایک ساتھ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہاں تک وونٹ متلازم وظائف کو تسلیم کرتا ہے اور اس حد تک ہم اس کے ساتھ متفق ہیں لیکن یہ خیال رہے، کہ ہم شعور میں تحت شعور کے تمام ورجوں کو شامل سمجھ رہے ہیں، اور غیر شعور، یا شعور کا کلی فقدان، اس میں داخل نہیں۔ لیکن آگے بڑھ کر وونٹ کہتا ہے، کہ عصبی فعلیت عصبی ساخت میں ایک کسراتی تغیر اپنے پیچھے چھوڑ جاتی ہے۔ یہ تغیر مشق سے اور زیادہ مستقل ہوجاتا ہے، اور اس کی وجہ سے اسی فعلیت کے اعادہ میں آسانی پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وونٹ اس چیز کے ساختی پہلو کو تسلیم کرتا ہے، جس کو ہم نے شکل پذیری کہا ہے۔ یہاں پھر ہم اس سے اس بات میں متفق ہیں، کہ جہاں نفسی شکل پذیری ہوتی ہے، وہاں عصبی شکل پذیری بھی ہوتی ہے۔ لیکن وونٹ ایک بدیہی اور بہت اہم بات نظرانداز کرگیا یعنی یہ کہ شکل پذیری حیات اور وظیفہ و فعل پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا اگر ایک معلومہ وظیفی فعلیت بالکل ختم ہوجاتی ہے، تو یہ وہ ساختی شکل پذیری اپنے پیچھے نہیں چھوڑتی، جو بذات خود باقی رہتی ہے۔ اس کے برخلاف جب یہ فعل بالکل رک جاتا ہے، تو کسراتی ساخت میں اس کے اعادے میں آسانی پیدا کرنے کی "طاقت" بھی باقی رہتی ہے۔ ساخت کی بناء پر فعل کی توجیہ کرنے کی طبیعیاتی کوشش اگرچہ لکریشس[^1] کے وقت سے ہو رہی ہے، تاہم یہاں پہونچ کر یہ ہمیشہ ناکام ثابت ہوئی ہے، اور وونٹ بھی یقیناً اس کا حامی نہ تھا۔ حیاتیات ان دونوں کو علیحدہ سمجھتی ہے۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ وظیفی فعلیت ہی اس کا تشکیلی اصول ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ساخت (جس سے مراد کسراتی صورت ہے) کو شرف اولیت بخشنا مادیت کے

---

[^1]: Lucretius

اس عقیدہ کو تسلیم کرنا ہوگا، کہ حیات اور ذہن ایک جامد مواد سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس کو کانٹ نے مشتبہ تولید کہا ہے۔

پھر یہ کہ نفسی عنصر سے حیات چھڑانا، کہ کثرات کا ایک طبیعی مجموعہ اس میلان کو پیدا کرتا ہے، ایک استعارہ ہے جو گمراہ کن ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہو جائے گا، کہ جامد مادہ جاندار ذہن کی نقل کر سکتا ہے۔ بقول وونٹ اگر نائٹرک کلورائڈ[۵۲] کو ذرا چھیڑا جائے، تو اس میں بھڑک اٹھنے کا میلان نہیں ہوتا۔ برخلاف اس کے اگر ایک تند مزاج اور مغلوب الغضب شخص کو ذرا سی اشتعال دلائی جائے، تو وہ چراغ پا ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ نائٹرک کلورائڈ کے بھڑک اٹھنے سے کوئی شکل پذیری اس طرح کی پیدا نہیں ہوتی، جس سے اس کا اعادہ آسان ہو جائے۔ لیکن ذی حیات اشیا میں مشق کے بعد یہ شکل پذیری پیدا ہو جاتی ہے۔

سب سے آخری بات یہ ہے، کہ وونٹ اپنے اس عقیدہ میں حقیقت سے آگے بڑھ گیا ہے، کہ ہم کسی نہ کسی دن ایک شخص کے "طبیعی میلان" کی نوعیت سے واقف ہو سکتے ہیں، لیکن اس کا نفسی میلان (جس کو وونٹ تسلیم کرتا ہے) کسی وقت بھی ہمارے علم میں نہیں آسکتا، اس وجہ سے کہ وہاں شعور باطنی تجربہ کی بھی حد ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ نفسی میلان کے وجود کی کوئی بلا واسطہ شہادت موجود نہیں۔ یہ تو خود تحت شعور کی نوعیت ہی سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ یقیناً فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ بلا واسطہ واقفیت، یا واضح و ممیز احضار، کی شہادت ہی کسی چیز کے وجود کی شہادت ہے۔ یہاں یہ کہنا اقتراح المسئول[۵۳] کے مغالطہ کا ارتکاب کرنا ہوگا۔ صریح اور غیر صریح، منشور و ملفوف، احضار کا جو فرق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، وہ یہاں بالکلیہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وونٹ نے بالکل سچ کہا ہے، کہ

---

۵۲ Nitric chloride

۵۳ Begging the Question

احضارات جواہر یا ذرات نہیں، لیکن اس وجہ سے ہم ایک احضاری کل کے تسلسل کو کسی صورت میں ترک نہیں کر سکتے۔[۱]

مختصر یہ، کہ یہ مسلم ہی سمجھنا چاہیئے، کہ جہاں نفسی عمل ہوتا ہے وہاں عصبی عمل بھی ہوتا ہے اس حد تک ان دونوں میں انقطاع کو فرض کرنا بالکل غیر معقول ہوگا۔ پھر آج کل بالعموم یہ بھی تسلیم کیا جاتا ہے، کہ عصبی عمل نفسی عمل کی صورت میں مستحیل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ سپنسر، لوئیس، اور دیگر متقدمین قائلین مادیت کا خیال تھا، یعنی یہ کہ طبیعی میلانات کو نفسی میلانات سے قبل رکھنے کی کوشش پر تین مہلک اعتراضات ہوتے ہیں:۔ (۱) یہ اس بالواسطہ شہادت کو نظر انداز کرتی ہے جو تحت شعوری احضارات کی تائید میں ہے، اور اصول تسلسل کے خلاف ہے (۲) یہ تشکل پذیری کو نہ صرف حیاتیاتی، بلکہ نفسیاتی، واقعہ کی حیثیت سے ضمناً برطرف رکھتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک نفسی طبیعیاتی (یا طبیعیاتی نفسی کہنا شاید بہتر ہوگا)[۲] نظریئے کا منطقی نتیجہ ہے، جو طبیعی پہلو سے ابتدا کرتا ہے، اور ذہن کو مادہ کو مابعدی مظہر اور لاحقہ سمجھتا ہے۔

(۳) اس نظریئے کے مطابق یہ ارادی توجہ میں تصورات کی جماعت بندی کی طرف قدم بڑھانے کی اتنی ہی قابلیت سمجھتی ہے، جتنی کہ غیر ارادی توجہ میں اصلی ارتسامات کو وصول کرنے کی طرف پیش کرنے کی ہوتی ہے خیال یہ ہے، کہ جس طرح ایک کی صرف طبعی توجیہ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح دوسری کی بھی طبیعی توجیہ ممکن ہے۔ اس طرح طبیعیاتی نفسی نظریہ صرف احضارات کے لئے مناسب ہو سکتا ہے، اور یہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے۔ واقعات کے بالکل خلاف ہے۔ اگر نام نہاد "تعامل احضارات" کبھی بھی ارادی توجہ سے بے نیاز نہیں ہو سکتا، تو محض اور صرف عضویات سے اس کی توجیہ بھی نہیں ہو سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو میلانات اس تعامل کا نتیجہ ہوتے ہیں ان کی توجیہ بھی خالص عضویات سے ناممکن ہے۔

۱؎ اس میں شبہ نہیں، کہ بعض عصبی اعمال مثلاً نظام اشتراکی کے، ایسے ہوتے ہیں جو بالعموم حیات شاعرہ پر اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان کا یہ اثر احساسیت عامہ کی نوعیت کی تعیین کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہاں ہم کو ان اعمال سے بحث نہیں۔ (مصنف) ۲؎ Physicopsychical

باب پنجم

احساس اور حرکت

احساس کی تعریف

(۱) عضویات احساسات کو طبیعی ہیجات کا نتیجہ کہتی ہے۔ لیکن تجربہ کے متعلق جو نظریہ کہ ہم نے اختیار کیا ہے، اس کے مطابق ہم اس بیان کو قابل اعتراض سمجھتے ہیں۔ بین کی مندرجۂ ذیل تعریف اس عقیدے کے نمونہ کے طور پر پیش کیجا سکتی ہے: "حقیقی معنوں میں احساسات سے ہماری مراد وہ ذہنی ارتسامات، حیات، یا احوال شعور ہیں، جو جسم کے کسی حصہ پر خارجی اشیاء کے عمل کے بعد ہوتے ہیں، اور اسی وجہ سے اس حصہ جسم کو ذہنی حس کہا جاتا ہے[1]۔" یہ سچ ہے، کہ جس چیز کو ماہر نفسیات احساسیت[2] کہتا ہے اس کے ساتھ لازمے کے طور پر وہ چیز ہوتی ہے، جس کو ماہر عضویات احساسیت کہتا ہے، یا جس کو محتاط ماہرین عضویات قابلیت[3] تہیج کہتے ہیں۔ اور یہ بھی سچ ہے، کہ اس قابلیت تہیج سے قبل ہمیشہ ایک طبیعی عمل ہوتا ہے۔ جس کو تحریک[4] کہتے ہیں لیکن ان بیانات کے معکوسات لازماً صحیح نہیں ہوتے۔ چنانچہ ہو سکتا ہے، کہ تحریک ہو لیکن قابلیت تہیج نہ ہو، یا قابلیت تہیج ہو،

---

[1] اپنی چھوٹی تصنیف "ذہنی اور اخلاقی سائنس" میں بین نے بجائے یہ کہنے کے، کہ "خارجی اشیا کے عمل کے بعد..." یہ کہا ہے کہ "خارجی اشیا کی وجہ سے"

[2] sensibility

[3] Irritability

[4] Stimulation

لیکن کوئی مستلزم احساس نہ ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ تینوں اعمال یقیناً ایک دوسرے سے الگ ہیں، اور یہ بھی یقینی ہے، کہ ان میں سے صرف آخری عمل بلاواسطہ تجربے میں داخل ہوتا ہے۔ باوصف اس کے کہا جاتا ہے، کہ ہم کیوں نہ اس رابطہ کو تسلیم کرلیں، جو فی الواقع موجود ہوتا ہے، کیونکہ اس کے بغیر احساس بالضرورت ناقابل توجیہ رہ جاتا ہے؟ جواب یہ ہے، کہ اول تو "نفسی طبیعیاتی" رابطہ نفسیاتی توجیہ کے ہم معنی نہیں۔ اس سے نفسیات کو (یہ تحلیلی ہو یا تخلیقی) براہ راست کوئی فائدہ نہیں پہونچ سکتا۔ دوسری بات یہ ہے، کہ جس نفسیاتی واقعہ کو احساس کہتے ہیں، اس کی تعیین در اصل علیحدہ ہوتی ہے، اور ہونی چاہئے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، عضویاتی "حالت عصبی" یا "ہیج" کے ساتھ بالضرورت کوئی "نفسی حالت" یا احساس نہیں ہوتا، اور اگر اس پر محدود معنوں میں غور کیا جائے، تو اس سے موخر الذکر کی طرف اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ آخری بات یہ ہے، کہ احساس کی یہ نفسیاتی قابلیت توجیہ بہت اہم ہے۔ یہ اس چیز کے مقابل ہے، جس کو ہم ابتدائی معنوں میں حقیقت کہتے ہیں۔ نفسی طبیعیات کا ماہر احساس کی توجیہ میں نادانستہ طور پر اس حقیقت کو پیچھے چھوڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ در اصل فردی تجربہ سے تعلق رکھتی ہے، اور طبیعی نقطۂ نظر اختیار کرنے میں وہ اس سے متجاوز ہو جاتا ہے۔

تاہم اس طریقے کی جو غلطی یہاں منکشف ہوتی ہے، وہ شاید ناگزیر تھی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اوروں کے آلات حس کے واقعے، اور ان واقعات کے طبعی محرکات اس وقت سے بہت قبل مشاہدے میں داخل ہو چکے تھے، جب فکر میں اس قدر ترقی نہ ہوئی تھی، کہ نفسیاتی تحلیل ممکن ہوتی یعنی یہ کہ نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر خالصۃً نفسیاتی نقطے سے پہلے حاصل ہو چکا تھا۔ اس وجہ سے جو تعصب پیدا ہوا، وہ اب روبزوال ہے۔ طبیعی اعمال، مثلاً اثیری، یا ہوائی ارتعاشات،

۱؎ یہ بات "مابعدی منظر" کی جدید اصطلاح سے بالکل صاف ہو جاتی ہے۔ اس اصطلاح کو آج کل ان ہی معنی کے لئے استعمال کیا جا رہا ہے (مصنف)

اور عصبی، یا مخی، تہیجات، کا سلسلہ جو پہلے عضویہ سے باہر، اور پھر اندر، واقع ہوتا ہے، نقطۂ آغاز تھا۔ اس کے بعد جو چیز کہ براہ راست اور تنہا فرد کے تجربہ میں آتی ہے، اس کو غلطی سے موضوعی تغیر، ذہنی ارتسام، وغیرہ کہا گیا۔ دیمقراطیس کے وقت سے لے کر اس وقت تک یہ خام اور ان گھڑ استعارہ، بغیر کسی تبدیلی کے مستعمل ہوتا چلا آرہا ہے۔ انسان کے سر میں تمام دنیا، مع اس کے سر کے، سما جاتی ہے۔ اس طرح کا "تام" "دخول" بعد کے "تزوج" کی کوئی بنا مہیا نہیں کرتا۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ احساس کی توجیہ کی کوشش خود اپنے آپ سے بہت آگے بڑھ گئی ہے۔ خارجی معروض، یا شے، احساسات کی علت، اور اس وجہ سے ان سے علیحدہ، فرض کی گئی۔ لیکن آخرکار یہ معروض، یا شے، احساسات میں تحویل ہوگئی، اور یہ خیال پیدا ہوا کہ شے احساسات ہی کے تلازم کے ذریعہ (مل)، یا ادراکی ترکیب کی مدد سے (کانٹ) بنتی ہے۔ لیکن کوئی "ذہنی کیمیا" معروضی حقیقت کو "حسیات" یا احساسی ارتسامات، (نفسی طبعیات کی تعریف کے مطابق) سے پیدا نہیں کرسکتی۔ الف کا تجربہ ب کے لئے حقیقی، اور بلاواسطہ طور پر معلوم نہیں ہوتا۔ یہ استنتاجی ہوتا ہے۔ اب اگر ب کے استنتاج کی بنا، جو ب کے لئے بلاواسطہ اور فوری حقیقت ہے، الف کے بلاواسطہ تجربہ کی علت فرض کرلی جائے، تو الف کا تجربہ اور ب کا تجربہ ہم پایہ نہیں رہتے۔ پھر جب الف اسی طرح ب کے تجربہ پر غور کرتا ہے، تو کائنات کی دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں:۔ (۱) بحیثیت اصلی اور خارجی، یعنی بحیثیت علت کے۔ اور (۲) ادراک کرنے والے کے سر میں ایک نقل، یعنی بحیثیت ممیز معلول کے۔ لیکن جب ب اپنے تجربے کی اس طرح تاویل کرتا ہے، جس طرح اس نے اس سے قبل الف کے تجربے کی کی تھی، تو ایک حقیقی کائنات معدوم ہوتی نظر آتی ہے۔ اس محتمل الضدین کی وجہ سے ہمارے زمانے کے فلاسفہ، جیسا کہ ہم پہلے بھی کہہ چکے ہیں، اپنی نفسیات میں نظرثانی کی ضرورت محسوس کررہے ہیں۔ یہاں طریقے کا سوال

بہت ضروری ہے۔ اگر نفسی طبیعیاتی نقطۂ نظر زیادہ اساسی ہے، تو نفسیات عضویات پر مبنی ہو جائے گی، اور اس طرح احساس کا قدیم تخیل باقی رہے گا۔ لیکن اس صورت میں علمیات سے حشر کا اندازہ کرنا بہت مشکل ہے۔ اس کے برخلاف اگر نفسیات کا واحد کام یہ ہے، کہ فردی تجربہ (جیساکہ یہ تجربہ کرنے والے فرد کے لئے ہوتا ہے) کی تحلیل اور تحقیق کرے، تو نفسیاتی واقعات کو تمام طبیعی دلالتوں سے باحتیاط پاک و صاف کرلینا چاہیے، اگرچہ ان واقعات کی تعیین کے لئے ہم اس صورت میں بھی عصبیاتی شہادت استعمال کرسکتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نفسی طبیعیاتی طریقہ ثانوی اہمیت رکھتا ہے، اور احساسی احضارات کی معروضی حقیقت ناقابل مواخذہ ہے۔

تجربے میں موضوع و معروض کی ثنویت احساس کو "احوال شعور" کہنے کے خلاف بھی صدائے احتجاج بلند کرنے پر مجبور کرتی ہے۔ اب چونکہ شعور موضوع کو ہوتا ہے، نہ کہ معروض کو، لہذا حالت شعور کی اصطلاح کا اشارہ موضوع ہی کی طرف ہوتا ہے، اور اس لئے یہ احساسات پر ناقابل اطلاق ہے، تا وقتیکہ ہم ان کو موضوعی تغیرات (یہ تاثری ہوں یا فعلی) نہ سمجھیں۔ متقدم الذکر خیال، تو احساس کو حسیت کے ہم معنی کر دیتا ہے، جو، جیساکہ ہم پہلے بھی کہہ آئے ہیں، تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ سچ ہے، کہ دیگر احضارات کی طرح احساس بھی اس موضوعی فعلیت پر دلالت کرتا ہے، جس کو ہم نے توجہ کہا ہے۔ لیکن یہ فعلیت کے تغیر یا اس کی حالت، کے ہم معنی نہیں۔ یہ تو اس فعلیت کا معروض ہوتا ہے۔ اس تعلق کو جرمن میں تو (Vorstellen) (فعل ادراک) (Vorstellung) (مدرک) کے فرق اور موجودہ حالت کے تعلق کو (Empfinden) (احساس) اور (Empfindung) (محسوس) کے فرق سے واضح کرتے ہیں۔ اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ جرمن نفسیات زیادہ واضح ہوگئی ہے۔ عمل تصور (Conception) اور تصور (Concept) کا فرق قدیم انگریز مصنفین میں بھی پایا جاتا ہے، لیکن سر ولیم ہملٹن نے اس کو دوبارہ زندہ کیا۔ اسی نے ادراک اور مدرک کے فرق کی طرف بھی رہنمائی کی۔ اسی طرح اگر

"فعلِ احساس" اور "معروضِ محسوس" کے فرق کو واضح کرنے کے لیے بھی اصطلاحات وضع ہو جائیں، تو بہت فائدہ ہوگا۔ بہرحال اگر ہم اپنی موجودہ غیر اصطلاحی اصطلاحات پر قانع ہیں، تو احساسات سے وہ معروضی تغیرات مراد لینے چاہئیں، جو ہمارے نفسیاتی فرد پر سب سے پہلے واقع ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے ادراک کی اصطلاح "ارتسام"[1] بہت مناسب ہے۔ ان معنوں میں ہم احساسات کو بھی سادہ احضارات کہہ سکتے ہیں،[2] اگرچہ ہمارے موجودہ احساسات کا، بصورت احساسات، سادہ ہونا بہت مشتبہ ہے چنانچہ اکثر مفروضہ سادہ احساسات مرکب ثابت ہوتے ہیں لیکن اس مسئلہ پر بحث کرنے کے لئے بہتر یہ ہے کہ ہم پہلے احساسات کی خصوصیات پر غور کریں۔

احساسات کی خصوصیات

(۲) ایک واحد احساس صرف متعین کیفیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ شدت، زمانیت اور امتدادیت کے لحاظ سے کما بھی معین ہوتا ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ کثرتِ خواص کسی نہ کسی طرح کے ترکیب پر براہ راست دلالت کرتی ہے۔ یہ بات تو بدیہی اور ناقابلِ انکار ہے کہ سادہ احساسات کی نفسیاتی،[3] نہ کہ محض نفسی تحلیل ممکن ہے، اور ان کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، وہی تحلیل کا نتیجہ ہے۔ لیکن یہ تحلیل بہت سے احساسات کے باہم مقابلہ کو فرض کرتی ہے۔ تاہم جو ترکیب کہ اس تحلیل سے منکشف ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں ایک احساس کے بلا واسطہ تجربے میں کوئی کثرت

---

[1] Protaesiy —

[2] یہ ایک بہت دلچسپ بات ہے کہ کانٹ بھی ان تینوں کو ان ہی معنوں میں استعمال کرتا ہے (مصنف)

[3] یہ تفریق بالعموم نظر انداز کر دی جاتی ہے، لیکن یہ بہت اہم ہے۔ نفسیاتی تحلیل سے ہماری مراد وہ تحلیل ہے جو ایک ماہر نفسیات مشاہدہ کرنے والا اختیار کر سکتا ہے۔ نفسی تحلیل سے مراد وہ تحلیل ہے جو مشاہدہ کی ہستی ذات کے بلا واسطہ تجربہ میں ممکن ہوتی ہے (مصنف)

معلوم نہیں کی جا سکتی۔ اس کو واضح کرنے کے لئے ہم اپنے مباحث کا آغاز اس حالت سے کرتے ہیں، جس میں اس قسم کی کثرت براہ راست مصدق ہو سکتی ہے۔ گلاب کی چند پتیوں میں ہم کو ایک خاص رنگ، ایک خاص بو، اور ایک خاص "لمس" کا تیاک وقت وقوف ہوتا ہے۔ یہاں ایک کثرت (ا + ب + ج) موجود ہے، کہ اس کا کوئی رکن ہمارے بلا واسطہ تجربہ میں، دیگر ارکین کو متغیر کئے بغیر، خارج ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ان پتیوں کو ہاتھ میں لے کر ہم آنکھ بند کر لیں، تو ہم کو بو آتی ہے، اور اس کا "لمس" محسوس ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ناک بند کر لیں، تو اس کا "لمس" اور رنگ تجربے میں آتا ہے۔ وقس علی ھذا۔ اب ہم صرف رنگ کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم نے کہا ہے، کہ اس میں ایک خاص کیفیت، شدت، امتدادیت وغیرہ ہوتی ہے۔ لیکن کیفیت، شدت، امتدادیت وغیرہ کے لئے ہمارے پاس الگ الگ حواس نہیں۔ اس کے علاوہ ہم یہ بھی نہیں کر سکتے، کہ شدت کو صفر کر کے، یا کیفیت کو اڑا کے، امتدادیت کو باقی رکھیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس مثال میں کثرت احضارات (ا + ب + ج) نہیں، بلکہ ایک واحد احضار ہے، جس کی بہت سی صفات ہیں، اور ان صفات میں اس قسم کا تعلق ہے، کہ ایک کے غائب ہو جانے سے باقی سب بھی غائب ہو جاتی ہیں۔ لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگرچہ اس طرح کا واحد احضار بحالت موجودہ اس کثرت کا شاید نہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ تجربہ میں ہم کو منفرد احساسات سے سروکار نہیں ہوتا۔ لہذا یہاں ہم کو کافی شہادت ملتی ہے، جس کی بنا پر ہماری نفسیاتی تحلیل جائز ہو جاتی ہے۔

بے شمار صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جہاں شدت تو بدلتی ہے، لیکن کیفیت میں کوئی ظاہرا تغیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر ایک انجن سیٹی دیتا ہوا ہمارے پاس سے گزر جائے، تو سیٹی کی آواز کی شدت تو برابر کم ہوتی جاتی ہے، لیکن کیفیت جوں کی توں باقی رہتی ہے۔ اسی طرح ہو سکتا ہے، کہ کیفیت میں مسلسل تغیر ہوتا ہو اور شدت بالکل غیر متغیر رہے۔ مثلاً ایک ہی شدت کے مختلف رنگوں

کو یکے بعد دیگرے دیکھتے ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ایسے لمسی یا بصری، احساسات ہمارے تجربے میں آئیں، جو بلحاظ امتدادیت تو بہت مختلف ہوں، لیکن بلحاظ کیفیت کوئی نمایاں فرق نہ رکھتے ہوں یا جو بلحاظ کیفیت مختلف ہوں اور بلحاظ امتدادیت مشابہ۔ ہر کیفیت کے اچانک اور شدید احساسات ہمارے توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں۔ ان کے برخلاف دہلیزی احساسات اچانک ہونے کی صورت میں بھی معلوم صرف اس وقت ہوتے ہیں، جب ان پر توجہ جمائی جاتی ہے۔

ان تجربات سے ایک احساس کی مختلف خصوصیات منکشف ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان ہی تجربات سے ان خصوصیات کے باہمی تعلقات کا پتہ چلتا ہے۔ احساسات کی کیفیت کے مقابلے میں ان کی شدت، امتدادیت اور زمانیت کو مجموعی طور پر کمی کہا جا سکتا ہے۔ پھر مخصوص احساسات کے کیفیت کے غیر معین اور بظاہر ناقابل تحویل تنوع کے خلاف ان کی کمی خصوصیات منفرداً ایک تجانس اور عمومیت رکھتی ہیں۔ اسی تجانس اور عمومیت کی وجہ سے کانٹ نے ان کو علمیاتی نقطۂ نظر سے عرہبجی کہا ہے۔ اس کا قول تھا، کہ تمام درکات امتدادی (مکانی و زمانی)، اور شدتی، حجم رکھتے ہیں۔ مکان و زمان امتدادیت و زمانیت کے ہم معنی نہیں۔ تاہم مقدم الذکر مؤخر الذکر کی بحیثیت زیادہ اساسی ہونے کے فرض کرتے ہیں لیکن کانٹ کے زمانے کی نفسیاتی تحلیل اس سے ناواقف تھی۔ اس طرح ایک جزو کو دوسرے جزو سے بدلنے سے ہم کانٹ کے علمیاتی اصول، جن کو اس نے وجدان[1] کے علوم متعارفہ کہا ہے، کو اپنے موجودہ علم کے برابر لے آتے ہیں۔ ان علوم متعارفہ میں سے پہلا تو ہمارے لئے یہ کہنے کے مساوی ہے، کہ ہر احساس بحیثیت احضاری سلسلہ کے تفرق کے اس امتدادیت میں شریک ہے، جو اس میں ہوتی ہے۔ دوسرے کا مطلب ہمارے لئے صرف اس قدر ہے، کہ یہ تفرق بحیثیت عمل کے تغیر کے بقا کو

---

[1] Axioms of Intuition

شامل ہے۔ کانٹ کے اگلے علمیاتی اصول کا نام بہت پُرمعنی ہے۔ وہ اس کو "ادراک کی پیش بینیاں"[1] کہتا ہے۔ اس کا قول ہے کہ "ہر احساس اور وہ ظاہری حقیقت جو اس کے مقابل ہے بالضرورت شدت کی یعنی حجم یا درجہ رکھتا ہے یہ وہ نکتہ ہے جس کی ہم علمیاتی نقطۂ نظر سے پیش بینی کر سکتے لیکن کون کون سی کیفیات موجود ہونگی اس کی ہم کسی طرح بھی پیش بینی نہیں کر سکتے۔" یعنی یہ کہ جن معنوں میں کہ کیفیت کو ہم استعمال کر رہے ہیں ان کے متعلق کانٹ خاموش ہے لیکن احساسات کی شدت اور حقیقت یا خود اس کے الفاظ میں "تمام اشیا کے مافوقی مادہ میں بحیثیت "اشیا بانفاسہا" قریبی تعلقات پیدا کرنے میں وہ نادانستہ طور پر اس بات کی طرف اشارہ کر جاتا ہے کہ اگرچہ محض تجربے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ احساسات کی کیفیات کیا ہونگی لیکن ان میں کیفیت کا ہونا پہلے ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ان کے "مادے" یا شدت کی خاص "صورتیں" ہونگی اگرچہ ہم حضوری طور پر نہیں بتا سکتے کہ یہ صورتیں کیا ہونگی۔ تجربے کے "کمی" یا "ریاضیاتی اجزا ترکیبی" کو کانٹ کی علمیاتی توضیح صریحاً تسلیم کرتی ہے۔ ان کے علاوہ اس کے کیفی اجزا بھی ملزوم ہوتے ہیں، اور یہ عقیدہ نفسیاتی امور واقعیہ کے بالکل مطابق ہے۔ لیکن اس موقع پر بعض قابلِ بحث سوالات پیدا ہوتے ہیں، اور اب ہم انہیں کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ سب سے پہلے تو وہ سوال ہے، جو پہلے بھی اٹھایا جا چکا ہے، یعنی

احساسات کا تفرق

(۳) کیا ہم اپنے موجودہ احساسات کی کیفیت کے واضح اور صاف تفرقات کو ابتدائی کہہ سکتے ہیں؟ یا کیا ہم کو ایک ہی ابتدائی احساس

---

[1] Anticipations of Perception

سے ان کی تدریجی تکمیل کی شہادت کی تلاش کرنی چاہیے؟ بعض ماہرین نفسیات نے نہ صرف موخرالذکر خیال اختیار کیا ہے، بلکہ انھوں نے اس میں اس قدر مبالغہ کیا ہے کہ احساسیت کی اطلاقی اکائیوں کے وجود کو بھی فرض کر لیا ہے، جو بالکل ایک ہی جیسی ہوتی ہیں۔ اس کے بعد انھوں نے ہمارے موجودہ احساسات کے اختلاف کو ان اطلاقی اکائیوں کے طریق اجتماع کے اختلاف" کا نتیجہ کہا ہے۔ یہ انتہائی قسم کی نفسیاتی ذرویت ہے۔ اس کا طبیعی مقابل ان متعدد کیمیاوی عناصر میں نہیں ملتا جن سے ہم واقف ہیں، بلکہ اس واحد اصلی عنصر میں ملتا ہے جس سے یہ عناصر مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ اس قسم کے سادہ ابتدائی احساس کے لئے جو شہادت بہم پہنچائی جاتی ہے، وہ عضویاتی ہے۔ ہماری مراد مفروضہ واحد "عصبی ریشہ" سے [illegible] صحیح ہے کہ ایک کٹے ہوئے عصب میں وہ چیز جس کو [illegible] کہا جاتا ہے، اسی قسم کا منفرد اور یکساں کیفیت کا واقعہ ہوتی ہے [illegible] بیان کا اطلاق اس عصب کے سرے پر نہیں ہوتا، جو اپنی جگہ قائم ہے، اور جس کے محیطی و مرکزی روابط بھی صحیح و سالم ہیں۔ اس صورت میں ہم کو اس واقعہ سے معاملہ پڑتا ہے، جو عصبی اطراف[1] کی نوعیت اور اس خاص وقت تمام عضویہ کی حالت کے اختلاف کے ساتھ ساتھ بدلتا ہے نفسیاتی نقطۂ نظر سے کہا جائے گا کہ اس صورت میں ہم کو اپنے احضاری سلسلہ کے تفرق سے معاملہ پڑتا ہے، جو تفرقات کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہیں ہوتے۔[2]

اس تحقیق میں جس واحد شہادت کی طرف ہم مرافعہ کر سکتے ہیں وہ حیاتیاتی ہے۔ تخم مایہ[3] یعنی حیات کی طبیعی بنا، میکانکی، کیمیاوی، حراری،

---

[1] Nerve Terminals

[2] چنانچہ نفسیاتی ذرّیت کا ایک بہت لائق وکیل خالصۃً کمّی ذرویت کی لغویت کو انتہائی طریقہ سے ظاہر کرنے کے بعد دوسری انتہا کے حق میں فیصلہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ نفسی آبا و اجداد طبیعی آبا و اجداد کے خلاف کیفاً مختلف ہوتے ہیں! ان دونوں عقاید میں سے یہی عقیدہ فلسفہ سے زیادہ مناسبت رکھتا معلوم ہوتا ہے (مصنف)

[3] Protoplasm

برقی، غرض ہر قسم کے طبعی اثرات سے متہیج ہو سکتا ہے سوائے مقناطیسی اثر کے اس حقیقت کے مطابق معلوم یہ ہوتا ہے، کہ ایک خلیہ والے عضوئے تہیج کے ان امکانی طریقوں کا، کم و بیش معیّن طور پر، جواب دیتے ہیں۔

اب چونکہ، جہاں تک ہم کو معلوم ہے، حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں میں وظائف، علم تکوین اجسام کی رو سے علیحدہ نہیں ہوتے، لہذا یہ بجا طور پر فرض کر لیا گیا، کہ ایک خلیہ "عمومی آلۂ حس" کا کام دیتا ہے۔ پھر یہ بھی بجا طور پر فرض کیا گیا، کہ آلات حس کے مکمل تفرق (جیسا کہ یہ اعلیٰ درجہ کے ریڑھ دار جانوروں میں پایا جاتا ہے) کی طرف ترقی تدریجی ہے۔ کثیر الخلایا حیوانات کی ادنیٰ صورتوں میں "انتقالی" یا "تبادل" آلات حس کے وجود کے ثبوت میں اس وقت بہت سے واقعات پیش کئے جا سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ آلات دو یا زائد قسموں کے مہیجات کا جواب دے سکتے ہیں، اور اس طرح یہ پروٹوزوآ[1] کے عمومی آلۂ حس اور دودھ پلانیوالے جانوروں کے مخصوص آلات حس کے درمیان ہوتے ہیں۔ مثلاً اگر ایک کثیر الخلایا حیوان کا ہر ایک خلیہ ایک قائم بالذات وحید الخلیہ حیوان ہوتا، تو یہ خلیہ ہر مہیج کا جواب بلا تفرق و امتیاز دیتا۔ لیکن یہی خلیہ کثیر الخلایا حیوان میں ایک آلہ بن کر صرف میکانکی یا صرف کیمیاوی، مہیج کا جواب دے سکتا ہے، یعنی یہ کہ یہ یا تو چھونے اور سننے کا آلہ بن جاتا ہے یا چکھنے اور سونگھنے کا۔ پھر جب یہ تفرق کافی ترقی پا جاتا ہے، تو خلیہ، یا خلایا کا مجموعہ فقط ایک مخصوص حس کا آلہ بن جاتا ہے۔ یعنی مقدم الذکر صورت میں صرف چھونے، یا صرف سننے کا، اور موخر الذکر حالت میں صرف چکھنے، یا صرف سونگھنے کا۔[2] اس میں

ا؎ Protozoa

۲؎ جب آخر کار احساسی تفرق اس درجہ تک ترقی کر جاتا ہے تو ہر قسم کا مہیج، بشرطیکہ یہ موثر ہو، ایک ہی کیفیت کا احساس پیدا کر سکتا ہے۔ چنانچہ آلۂ بصارت روشنی سے متاثر ہو، یا میکانکی دباؤ سے، یا برقی دھکے سے، ہر صورت میں بصری احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ اس ہی قسم کے واقعات کی بنا پر اعصاب کی "مخصوص توانائی" کا عقیدہ قائم ہوا ہے جس کو سب سے پہلے جوہانس میولر (Johannes Muller) نے بیان کیا، اور جو اب تک زیر بحث ہے۔ مگر ہم اس عقیدہ کو بلا ترمیم و اصلاح قبول کریں، اور اس کا اطلاق حیات کی ادنیٰ ترین صورتوں پر کریں جہاں عضویہ بصورت کل "آلۂ حس" کا کام کرتا ہے، تو ہم کو نتیجہ نکالنا پڑیگا، کہ ابتدائی اور ادنیٰ احساسات

شبہ نہیں کہ ناقص طور پر مخصص احساسات، مثلاً جونک کے، اور بالکل غیر مخصص احساسات، مثلاً امیبا کے، ان تمام یا بعض احساسات کے مرکبات فرض نہیں کیے جا سکتے، جو ہم کو اپنے حواسِ خمسہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ حیاتیاتی اور نفسیاتی، دونوں حیثیتوں سے تفرق علیحدگی کا ہم معنی نہیں۔ اور، جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، وہ معروضی سلسلہ بھی ایک مجموعۂ پریشان کا مترادف نہیں، جس کو یہ تفرق فرض کرتا ہے۔ اس کے برخلاف سب سے زیادہ ترقی یافتہ تجربہ میں بھی ہمیشہ معروضی (اور موضوعی بھی) تسلسل ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ سب سے ابتدائی تجربہ میں بھی ہمیشہ کچھ نہ کچھ تفرق ضرور ہوتا ہے[۱]۔

ان دونوں نکات کو پیش نظر رکھنے کے بعد ہم کو یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ احساسات شروع میں اس چیز کے بہت زیادہ مشابہ ہوتے ہیں جس کو روشنی، حرارت، وغیرہ، کا عام حیاتی فعل کہا جاتا ہے، اور جو ان مہیجات کے خصوصیت کے ساتھ متفرق احساسی آلات پر عمل سے بالکل علیحدہ ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) کیفی تنوع سے بالکل محروم ہوتے ہیں لیکن پھر وُنڈ زدا میں (اور یہی اس تصور میں احساسات کی تمام شہادت مہیا کرتے ہیں) تہیج کے جوابات کا تنوع اس نتیجہ کے خلاف ہے۔ اس کے علاوہ اگر ابتدائی احساسات بالکل متجانس تھے، تو اس تنوع کی توجیہ مشکل ہو جاتی ہے، جو اس وقت ہمارے مختلف آلات حس مجتمعاً ہمارے تجربہ میں لاتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر احساسی کیفیات اس تنوع سے آزاد ہیں، تو متفاوت و مختلف مہیجات کے وجود کے متعلق ہمارا علم بھی اتنا ہی عسیر التوجیہ ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ایک ہی مہیج مختلف آلات حس پر اثر کر کے وہ تمام مختلف احساسی کیفیات پیدا کر سکتا، جن کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ مختلف و متفاوت مہیجات کے وجود کا علم ناممکن ہو جاتا۔ لہٰذا یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ "مخصوص توانائیوں" کا عقیدہ تجدید کا محتاج ہے۔ نظر غائر سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جن واقعات پر یہ عقیدہ مبنی ہے وہی ایک اہم تجدید کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مہیجات دو قسموں کے ہوتے ہیں، مناسب و غیر مناسب۔ چنانچہ روشنی کی موجیں بصری احساسات کے مناسب مہیجات ہیں اور آواز کی موجیں سمعی احساسات کی، برقی تہیج اور میکانکی دباؤ موثر مہیجات ہونے کے باوجود دونوں کے غیر مناسب مہیجات ہیں۔ بعینہ یہی حال باقی تمام حواس کا ہے۔ دوسرے الفاظ میں، ہر ایک حس بالعموم اپنے طبعی یا "مناسب" مہیج کے ساتھ کام کرتی ہے، اور

خوشگوار روشنی، گرمی، اور تازگی، جن کو ہم بحیثیت مُفرح ہونے کے مرغوب رکھتے ہیں، اور خیرہ کن چمک، اور سلگھانے والی گرمی، جن سے ہم بحیثیت مُضر ہونے کے دور بھاگتے ہیں، اس قسم کے احساسات کی مثالیں ہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ ہم ان کے وجود، یا اپنے تجربہ میں ان کی ان صفات کو معلوم تک نہیں کرتے، جن کو ہم اس وقت ان کے ساتھ دریافت کرسکتے ہیں۔ اس وقت بھی اکثر حالتوں میں ہم کو صرف "ملامت" کے تغیر کا وقوف ہوتا ہے۔ یہ تغیر کم و بیش مقوی، یا مضعف ہوتا ہے لیکن یہ اس قدر مبہم اور مدغم ہوتا ہے کہ اس کے لئے عضوی کی اصطلاح کا نفسیاتی استعمال جائز نہیں کہا جا سکتا۔ اور اگر "جسمانی" کی اصطلاح سے مراد عضویہ اور اجسام خارجیہ کے فرق کا کوئی تجربہ ہے، تو اس پر بھی اسی بیان کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو لوگ عام احساس کی بجائے عام حسیت کو مرجح سمجھتے ہیں، یا جو ان دونوں میں کوئی تمیز نہیں کرتے، وہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اگر فرض کرتے ہیں کہ تجربہ ابتدائی طور پر خالصۃً تاثری احوال سے مرکب ہوتا ہے جن کے ساتھ معروضی مقدمات و تالیات نہیں ہوتے، یا اگر وہ ان دونوں کو بعینہ ایک ہی سمجھتے ہیں تو وہ دوسری اور مخالف انتہا پر ہیں۔ شروع شروع میں جب تفرق مکمل نہیں ہوتا، تو فقدان احساس کا بحیثیت معروضی، بمقابلہ حسیت، بحیثیت موضوعی، نہیں ہوتا، بلکہ فقدان اس معروضی تنوع کا ہوتا ہے، جو زیادہ تفرق کا نتیجہ ہوتا ہے لیکن

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: اسی کے ساتھ یقیناً اس کا ارتقا ہوا ہے۔ جو اثرات کہ غیر مناسب مہیجات سے اس وقت پیدا ہوتے ہیں وہ اس موافقت اور ارتقا کو فرض کرتے ہیں لیکن یہ مہیجات اس موافقت و ارتقا کی نہ توجیہ کرسکتے ہیں نہ ان کو پیدا کرسکتے ہیں، اگرچہ یہ ان کے بغیر ناممکن ہیں۔ مختصر یہ کہ اس عقیدہ کی وسعت خالصۃً عضویاتی ہے اور حیاتیات، یا نفسیات سے اس کو کوئی ظاہری مناسبت نہیں۔ اور عضویات میں بھی یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہر غیر مناسب مہیج ہر احساس کو پیدا کر دیتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ بالکل بے کار ہو (مصنف)

[1] باب چہارم بند ۲۔ (مصنف)

[2] Somatic

[3] باب دوم بند ۳۔ (مصنف)

بینہ تجربہ کی عدم وضاحت اور عمومیت ان تصورات کو خلط ملط کرنے کی وجہ قرار نہیں دی جا سکتی، جو اس بیان میں مستعمل ہوتے ہیں۔ پھر قدیم، یا بقول بعض، ادنیٰ احساسات اگرچہ کم متمیز ہوتے ہیں، لیکن ان میں بعد کے اور اعلیٰ احساسات کے مقابلے میں ٹھوس پن کچھ کم نہیں ہوتا۔ انہیں عام کہا گیا ہے نہ خاص۔ لیکن اس کی وجہ یہ نہیں، کہ ان میں نفسیاتی نقطۂ نظر سے احساس کی کوئی ایسی خصوصیت نہیں پائی جاتی، جو بعد میں پیدا ہونے والے احساس میں پائی جاتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے، کہ عضویاتی حیثیت سے یہ مخصوص آلات حس سے متعلق نہیں ہوتے۔

لیکن اگرچہ ہم ان احساسات کو شعور کے ایک ابتدائی تغیر (بشرطیکہ ہم اس کو متصور کر سکیں) کے اجتماعات میں تحویل نہیں کر سکتے، تاہم اکثر دلچسپ واقعات ایسے ہیں، جو اس ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جس کو ہم براہ راست معلوم نہیں کر سکتے۔ ذائقے کے اکثر مزعومہ احساسات لمس اور بو کے احساسات کے ساتھ ملے ہوتے ہیں۔ چنانچہ سیاہ مرچ کی تیزی تو لمسی احساس ہے اور اس کی بو تمی۔ جن احساسات کو ہم ذائقے کے سادہ احساسات سمجھتے ہیں، ان میں بو اور ذائقہ کا ملاپ زکام کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے، جب ناک بند ہونے کی وجہ سے بو کا احساس غائب ہو کر ذائقہ کو بدل دیتا ہے۔ ایک ہموار سطح کی ہمواری اور کھردری سطح کے کھردرا پن کا فرق کیفیت کا ناقابل تحویل فرق معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے، کہ ہر صورت میں بہت سے عصبی اختتامات متہیج ہوتے ہیں۔ ہمواری کے احساس میں یہ تمام اختتامات مساوی طور پر متہیج ہوتے ہیں، لیکن کھردرے پن کے احساس میں اونچی سطحات ان اختتامات کو زیادہ دباتی ہیں، اور نیچی سطحات کم۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ یہ احساسات فی الواقع بہت سے احساسات کے مجموعات ہوتے ہیں۔

لیکن اس دعویٰ کی تائید میں بہترین مثال موسیقی کی آوازوں کے اس فرق میں ملتی ہے جس کو کیفیت[۱] کہتے ہیں۔ ایک بے توجہ اور غیر تربیت یافتہ

---

۱ Timbre

شخص کے لئے یہ آوازیں یا "مرکب سُرتیاں" صرف کیفاً مختلف معلوم ہوتی ہیں، اور سادہ سرتیوں سے مرکب بھی محسوس نہیں ہوتیں لیکن توجہ اور مشق کے بعد ان سادہ سرتیوں کو "جزئی سرتیوں" کی صورت میں کسی ایک باجے، مثلاً ہارمونیم، کی آواز میں معلوم کیا جا سکتا ہے اور پھر یہی آواز دوسرے باجے، مثلاً ستار، سے نکالنے کے بعد ان کا دونوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اکثر اشخاص کا خیال ہے، کہ وہ بعض رنگوں میں ان ابتدائی رنگوں کو معلوم کر سکتے ہیں، جن سے یہ مرکب فرض کئے جاتے ہیں۔ چنانچہ نارنجی رنگ میں سرخی اور زردی کی آمیزش ہوتی ہے، اور بنفشئی میں نیلاہٹ اور سرخی کی۔ پھر رنگوں کے بعض ناموں، مثلاً زردی مائل سبز وغیرہ سے بھی اس ملاپ کا پتہ چلتا ہے۔ یہ بہر حال یقینی ہے، کہ نارنجی رنگ ایک طرف تو سرخی سے مشابہت رکھتا ہے، اور دوسری طرف زردی سے۔ اسی وجہ یہ لطیف کے ان رنگوں کی یاد دلاتا ہے، جن کے درمیان یہ ہمیشہ واقع ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی یقینی ہے کہ "نارنجی" یا "ارغوانی" کے دو رنگ ان معنوں میں تمیز نہیں کئے جا سکتے، جن معنوں میں کہ ایک آواز کی جزئی سُرتیاں تمیز کی جا سکتی ہیں۔ یہ سب سچ ہے لیکن اس کا مطلب صرف اس قدر ہے، کہ رنگ ایک کثرت نہیں۔ اس سے یہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ کہ رنگ ممتزج، یا سادہ، یا ابتدائی رنگوں کا مجموعہ نہیں، اور اسی پر ہم یہاں زور دے رہے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں آواز تو احساسی مرکب ہے، اور ثانوی رنگ ایک مرکب احساس ہے۔ اب یہ واقعہ ہے، کہ ایک ثانوی رنگ ان دو ابتدائی رنگوں کے مشابہ ہوتا ہے، جن کے درمیان میں یہ واقع ہوتا ہے۔ اگر اس واقعہ سے براہِ راست ہم یہ نتیجہ نکال لیں، کہ اس میں بالضرورت دونوں ہوتے ہیں، تو بحث کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ اکثر لوگ تو اس دلیل کو صحیح سمجھتے ہیں، لیکن جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے، احساسی سلسلوں کی صورت میں یہ دلیل قائم نہیں رہتی۔ تاہم اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے، کہ اگر یہ دلیل ہر جگہ صحیح ہوتی، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ایک سُرتی بھی

ان دونوں سرتیوں کے مشابہ ہوتی ہے، جن کے درمیان یہ واقع ہے، اس لئے یہ سرتی بھی ایک مزج ہے۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ، جیسا کہ اسے ایبنگھاؤس[1] نے واضح کیا ہے، سرتی ب اور د (جن کے درمیان یہ واقع ہے) سے بلحاظ استداد کچھ مشابہت رکھتی ہے، تاہم یہ دھن ب ۔ د سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے، حالانکہ یہ دھن انہیں سرتیوں سے مرکب ہوتی ہے۔ اس سے بھی زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے، کہ محض مشابہت کی حد تک تو اس دلیل کی بنا پر ہم اس نتیجہ پر پہونچ سکتے ہیں، کہ سرخ ایک مرکب ہے، کیونکہ یہ ایک طرف ارغوانی کے مشابہ ہے اور دوسری طرف نارنجی کے، اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگر ہم باہمی مشابہت سے ترکیب کو مشتق کر سکتے، تب بھی ہم کو یہ معلوم کرنا پڑتا، کہ یہ ترکیب کہاں ہے، نارنجی رنگ میں، یا سرخ رنگ میں۔ لیکن صرف یہ جاننا ہی کافی نہیں، کہ نارنجی رنگ میں وہ طبیعی، یا عضویاتی، یا دونوں اعمال ہوتے ہیں، اور (سیر شدہ) سرخ میں فقط ایک ضروری قابل علم بات یہ ہے، کہ نارنجی کے احساس میں اجزا کسی طرح قابل تمیز ہونے چاہئیں۔ آمیزہ لغوی معنوں میں نفسیات کے لئے مناسب اصطلاح نہیں۔ لہذا جہاں تک کہ بلا واسطہ تجربہ کو تعلق ہے، ہم مرکب احساسات کے انکار، اور احساسی مرکبات کے اقرار، پر مجبور نظر آتے ہیں۔

ان تمام مثالوں میں جہاں احساسی مرکبات غیر مشکوک ہوتے ہیں، جزئی احساسات امتدادیت (اور اکثر اوقات شدت) کے قابل علم فرق سے متمیز ہوتے ہیں۔ چنانچہ اگر جلد کسی گرم، یا سرد ہولی کی نوک سے چھیڑی جائے تو حرارت کے احساس میں لمس کے احساس کی نوعیت نہیں پائی جاتی، بلکہ

---

[1] Ebbinghaus

[2] Pitch

[3] Chord

[4] Saturated

حرارت کا احساس لمس کے احساس سے گرد ہالہ کی صورت میں موجود
معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک صوتی مرکب کی اصلی سُری مضاعف سُرتیوں
کے مقابلہ میں زیادہ شدید ہی نہیں ہوتی، بلکہ اس کی امتدادیت بھی زیادہ ہوتی
پھر ان صورتوں میں مرکب بحیثیت غیر محلل کل اور مرکب بحیثیت محلل میں ایک طرح کی رقابت
یا عداوت ہوتی ہے اور اس تحلیل کے بعد متعدد جزئی احساسات میں بھی اسی طرح
کی رقابت یا عداوت پائی جاتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ
فرق مشق، توقع، دلچسپی وغیرہ کی وجہ سے توجہ کی تقسیم میں فرق کا نتیجہ ہوتے
ہیں لیکن بعض اوقات یہ تہیج کے ان عضویاتی اختلافات کا نتیجہ بھی ہوتے
ہیں، جو ظرفی مکانی، یا زمانی سے پیدا ہوتے ہیں" اور یہ دونوں ایک
درپردہ احضاری ترکب کی طرف مساوی طور پر اشارہ کرتے ہیں۔ اس
شہادت کی غیر موجودگی میں طبیعی مہیجات، یا ان مہیجات سے پیدا ہونے والے
اعمال کے ترکب سے نفسی ترکب کو منتج کرنا بالکل بے جا اور ناروا ہے۔
مثلاً سفید روشنی طبیعیاتی حیثیت سے تو تمام روشنیوں میں سے سب سے
زیادہ مرکب ہے، حالانکہ سفیدی کا احساس نہ صرف سادہ ہے بلکہ ہمارے تمام بصری احساسات میں سے سب سے
زیادہ ابتدائی بھی ہے۔ اس بیان کے کوئی واضح معنی بتانا تو بہت مشکل ہے کہ دو احساسات ایک احساس
بن جاتے ہیں، یا ایک احساس دو کیفیات رکھتا ہے۔ لہٰذا بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم احساس
کی تعریف اس طرح کریں، کہ یہ تجربے کے معروضی جزو کی تحلیل میں سب سے زیادہ سادہ عنصر ہے۔
یہ مرکب ہوتا ہے صرف ان معنوں میں، کہ یہ بہت سی خصوصیات رکھتا ہے۔ باقی
اور قسموں کی ترکیب کو کثرتِ احساسات کا نتیجہ کہا جا سکتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس طرح کے مزید
ترکب کی وہ شہادت جس کو کیفیات قبول کرتی ہے صرف کیفیات کی تفریق میں ملتی ہے۔
لیکن ہم کو اپنے موجودہ احساسات کے ترکب کی بالواسطہ شہادت
ان مثالوں میں ملتی ہے، جہاں شدت، امتدادیت اور بقا کے تغیرات
کے ساتھ ساتھ کیفیت بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی شدت کم ہو جانے کی
صورت میں (تسیر شدہ) سرخ کے سوا باقی تمام طیفی رنگ دیر یا سویر ایک

---

۱ فرض کیا جاتا ہے، کہ روشنی بالکل سیاہ زمین پر پڑ رہی ہے (مصنف)

بے رنگ خاکستری کے لئے جگہ خالی کرتے ہیں، اور روشنی کی شدت کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کی صورت میں یہ سب سفید بن جاتے ہیں۔ پھر رنگ کا احساس پیدا کرنے کے لئے زیادہ وقت درکار ہوتا ہے، بہ نسبت اس وقت کے جو محض روشنی، یا چمک کے احساس کے لئے لازمی ہوتا ہے۔ شمسی طیف اگر تھوڑی دیر کے لئے دیکھا جائے، تو وہ سات رنگوں کا نہیں، بلکہ صرف دو رنگوں کا یعنی ہلکے سرخ اور نیلے کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے۔ اسی طرح سفید زمین پر بہت چھوٹے چھوٹے رنگین دھبے اگرچہ صاف طور پر دکھائی دیتے ہیں، لیکن اگر وہ ایک خاص جسامت سے چھوٹے ہوں، تو ان کا رنگ محسوس نہیں ہوتا۔ ان کی شدت اور استدادیت میں تعلق اس طرح کا ہوتا ہے، کہ خاص حدود کے اندر جس قدر زیادہ شدت ان کی ہوتی ہے اسی قدر چھوٹے یہ ہو سکتے ہیں، اور جس قدر بڑے یہ ہوں اسی قدر کم ان کی شدت ہو سکتی ہے۔ دیگر حواس میں بھی اسی قسم کے واقعات مشاہدہ میں آتے ہیں۔ لہذا ہمارا یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس چیز کو ہم اس وقت احساس کہتے ہیں، وہ بہت سی حیثیتوں سے مؤلف ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر اگر نفسیاتی تجزیہ ممکن ہوتی، تو ہم براہ راست اس بات سے واقف ہو سکتے کہ جن احساسات کو ہم اس وقت سادہ کہتے اور سمجھتے ہیں، وہ فی الواقع مرکبات ہوتے ہیں۔ یعنی یہ کہ وہ دو یا زائد احساسی عناصر، یا تغیرات پر مشتمل ہوتے ہیں، جو بلحاظ کیفیت مختلف، بلحاظ شدت یکساں، یا متغیر، اور بلحاظ بقا ہمزمان، یا بے قاعدہ، یا باقاعدہ طور پر متعاقب ہوتے ہیں۔

احساسات کی عام ماہیت کے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اب ہم کو (۱) ان کے کمی، اور (۲) ان کے کیفی خواص پر تفصیلی بحث کرنا ہے۔

کمی تسلسل

(۱) شعور کے میدانوں میں ہر احساس ایک محسوس مسلسل نمائی بقا

رکھتا ہے، اور اس میں بلحاظ شدت و امتداد کسی قسم کا محسوس مسلسل تغیر ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ مشکوک فیہ ہے، کہ یہ احضاری تغیر محض ظاہری ہونے سے کچھ زیادہ حقیقت رکھتا ہے، تقریباً دہلیزی شدت کے تمام احساسات ہر چند ثانیوں کے بعد ڈانواں ڈول ہوتے رہتے ہیں، اور شدت کی آخری دہلیز پر تو یہ کبھی ظاہر ہوتے ہیں، اور کبھی غائب۔ اس واقعہ کی طرف ہیوم نے آج سے بہت پہلے اشارہ کیا ہے۔ لیکن متعدد تجربات کی بنا پر ہم یہ نتیجہ نکالنے کے مجاز ہیں، کہ یہ تمام اختلافات اولی طور پر توجہ کی حرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور ان اختلافات کی بنا پر یہ فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ دہلیزی احساسات بھی غیر مسلسل ہوتے ہیں۔ پھر ہم شدت کے فرق کو صرف اس وقت معلوم کر سکتے ہیں، جب یہ ایک متعین مقدار میں ہو، اور اس ابتدائی شدت سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت رکھتا ہو، جس سے اس کا مقابلہ ہو رہا ہے۔ اس کو بالعموم قانون ویبر کہتے ہیں۔ اس کا منشا یہ ہے، کہ اگر تہیج برابر بڑھ رہا ہو، تب بھی شدت کا اضافہ مسلسل محسوس نہیں ہوتا۔ لیکن ہماری قوت تمیز کے اس نقص سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ ہمارے احساسات میں غیر مسلسل تغیرات ہوتے ہیں۔ پھر نہ صرف یہ کہ اس عدم تسلسل کی تائید میں کوئی شہادت موجود نہیں، بلکہ عام بنا پر یہ خلاف قیاس بھی ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے، کہ عصبی اختتامات میں ہمیشہ کم و بیش علیحدگی ہوتی ہے، اور عصبی ریشوں اور عصبانیوں کے درمیان انفصال ہوتا ہے۔ مثلاً اگر ہم اپنی جلد کا بنظر غائر معائنہ کریں، تو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس میں نام نہاد "نقاط" کی پچی کاری ہوتی ہے۔ یہ نقاط تہیج کا جواب دباؤ، سردی، گرمی، اور درد کے احساسات سے دیتے ہیں۔ لیکن اس بنا پر یہ کہنا، کہ احساس کی امتدادیت دراصل ایک مجموعۂ محض ہے، جس میں کوئی تسلسل نہیں، ایسا ہی ہے، جیسا کہ کہا جائے، کہ ایک جھیل بہت سی ندیوں کا مجموعہ ہے، کیونکہ بہت سی ندیاں الگ الگ اس میں پانی لاتی ہیں۔ اگر یہ ثابت

ہو جائے، کہ دماغ میں بحیثیت مجموعی کوئی وظیفی تسلسل نہیں، تب تو البتہ ایک زبردست طبیعیاتی مسئلہ پیدا ہو جائے گا۔ لیکن ان عصبی انفتاقات، یا عصبانیوں، کی تعداد خواہ کچھ ہی ہو، جن کے ساتھ یہ وظیفی فعلیت متلازم ہے، سردست کوئی چیز ایسی نہیں، جو ہم کو اس احساس کو ایک سمجھنے سے باز رکھے، جو امتداداً اور شدۃً مسلسل اور کیفاً سادہ معلوم ہوتا ہے۔

احساسات کی نام نہاد کمّی خصوصیات، یعنی شدت، زمانیت، اور امتدادیت، پر بحث بہت مشکل ہے۔ ان تینوں میں یہ بات مشترک ہے، کہ ان میں سے کوئی بھی ان معنوں میں خالص کمیت نہیں، کہ اس کو متجانس، اور متبادل حصوں میں تقسیم کیا جا سکے۔ عجیب بات یہ ہے، کہ امتدادیت جس صورت میں کہ تجربہ میں آتی ہے، وہ بھی ان معنوں میں خالص کمیت نہیں۔ لیکن بعض ماہرین کا خیال ہے، کہ امتدادیت ایسی خصوصیت نہیں، جو تمام احساسات میں پائی جائے۔ اکثر تو اس کو بصارت اور لمس کے علاوہ اور کسی احساس میں تسلیم نہیں کرتے۔ امتدادیت اور مکان میں تمیز کرنے میں جو دقت پیش آتی ہے، وہی اکثر حالات میں اس تحدید پر زور دینے کی غالباً بڑی وجہ رہی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ جو مکان ہمارے تجربہ میں آتا ہے، وہ یا تو بصری ہوتا ہے، یا لمسی۔ ہم صوتی، یا شمی "مقامات" سے خطوط اور اشکال نہیں بنا سکتے۔ جن مقامات کی طرف ہم دیگر احساسات کو منسوب کرتے ہیں، وہ براہِ راست یا تو بصارت سے مدرک ہوتے ہیں، یا لمس سے۔ لیکن چونکہ یہ واقعات اس بات کو ثابت نہیں کرتے، کہ دیگر احساسات میں امتدادیت نہیں ہوتی، اس لئے یہ خارج از بحث ہیں۔ اب بصارت اور لمس ادراکِ مکانی میں اس قدر فضیلت کیوں رکھتے ہیں، اس پر ہم بقیہ[1] میں غور کریں گے۔

اس وقت سوال یہ نہیں، کہ دیگر احساسات میں اس طرح کی مقامیت

---

[1] باب ششم۔ بند ۳ تا ۵ (مصنف)

ہوتی ہے، یا نہیں۔ اصل سوال یہ ہے، کہ ان میں کوئی ایسی چیز ملتی ہے، یا نہیں، جو اس کمی اختلاف کے مماثل ہو، جس سے ایک پیسے کے محض "لمس" اور سوئی کی نوک کے "لمس" یا اندھیرے میں جگنوؤں کی چمک اور جنگل میں لگی ہوئی آگ کی چمک میں تمیز ہو سکے۔ یہاں واضح ترین مثال عضوی احساسات کی ہے، جو کیفاً غیر متغیر رہ کر ضخامت یا حجم کے لحاظ سے بلاشبہ متغیر ہو سکتے ہیں۔

اب اگر یہ صحیح ہے (اور ہم اس کو صحیح سمجھنے کے وجوہ دیکھ چکے ہیں) کہ مخصص احساسات ایک ابتدائی عام احساسیت کے تفرق، یا ارتقا کا نتیجہ ہیں، تو اس واقعہ کی اہمیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تفرق نئی خصوصیات کے دخول پر دلالت کرتا ہے، نہ کہ قدیمی خصوصیات کے سقوط پر۔ لہذا اگر امتدادیت اس عام احساسیت کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے، تو یہ ان مخصص احساسات میں بھی غائب نہ ہوگی، جو اس عام احساسیت سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن جس شہادت سے ذائقہ اور بو کے احساسات (بلکہ کہنا چاہیے کہ آواز کے احساسات میں بھی) میں امتدادیت ثابت کی جاتی ہے، اس کا بڑا حصہ کم و بیش ناقص ہے۔ مثلاً بو اور ذائقہ اکثر ایک خاص مقام کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، حالانکہ فی الواقع یہ لمس کے ان احساسات کے ساتھ مخلوط ہوتے ہیں، جن کا ایک خاص مقام ہوتا ہے، اور بو بھی تو ذائقہ کے ساتھ بھی مخلوط ہو سکتی ہیں، مثلاً نارنگی کی مٹھائی کھانے میں، یہاں لمس، بو اور ذائقہ تینوں کے احساسات بیک وقت محسوس ہوتے ہیں لیکن ذائقہ کے احساسات کم و بیش ممتد ہوتے ہیں یا نہیں، اس کا فیصلہ تو اس طرح ہو سکتا ہے۔ کہ پہلے شکر کی ایک ڈلی زبان کی نوک پر رکھیں، اور پھر شکر سے منہ بھر لیں، بو میں یہ تجربہ ناممکن ہے، اس وجہ سے کہ بو کا طبعی نہیج ہوائی ہوتا ہے، لہذا یہ فوراً تمام ناک، یا کم از کم ایک نتھنے میں پھیل جاتا ہے۔ لیکن بعض لوگوں کا خیال ہے، کہ وہ معلوم کر سکتے ہیں، کہ آیا نہیج دونوں نتھنوں میں داخل ہوتا ہے،

۱؎ دیکھو باب ہذا ب ۳، دوسرا اور نحوی امراض کا مختلف مخصص احساسات کی امتدادیت پر اثر تو ہر شخص کو معلوم ہے، جو عام احساسیت پر اثر کرتے ہیں (مصنف)

تو احساس کی ضخامت زیادہ ہوتی ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب یہ فقط ایک نتھنے میں داخل ہوتا ہے۔ لیکن کم از کم انسان تو اکثر حالات میں ایک شمی سطح اور دوسری شمی سطح کے تہیجات میں تمیز کرنے کی طاقت نہیں رکھتے۔ تاہم یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ کتوں میں یہ قابلیت بحد افراط ہوتی ہے۔ ان میں دونوں نتھنوں سے پیدا ہونے والے بوکے احساسات اور حرکات میں اسی طرح اختلاط ہوتا ہے، جیسا کہ ہم میں دونوں آنکھوں سے پیدا ہونے والے بصری احساسات اور حرکات میں ہوا کرتا ہے۔ وہ بو کی مدد سے وہی کچھ ادراک کرسکتے ہیں، جو ہم بصارت سے کرتے ہیں۔ اس میں نکتہ یہ ہے، کہ اگرچہ ہم مقامیت[۱] کو امتداد سے مستخرج نہیں کرسکتے لیکن ہم امتداد کو مقامیت سے منتج کرسکتے ہیں[۲]۔

اس واقعہ کی طرف اشارہ ہوچکا ہے[۳] کہ احضارات کی کمی خصوصیات، بقول ارسطو، "اضافی" ہوتی ہیں لیکن اسی اضافیت کی وجہ سے ان کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ہمارے پاس کوئی بلا واسطہ ذریعہ ایسا نہیں، جس سے ہم ایک شخص کے بلا واسطہ تجربہ کے معیار، اور دوسرے شخص کے ایسے ہی معیار کو مساوی ثابت کرسکیں۔ جیسا کہ ہم نے پہلے بھی کہا ہے، ہر شخص کے بلا واسطہ تجربہ میں ایک طرح کی اطلاقیت ہوتی ہے۔ لیکن بالواسطہ طریقہ سے اس مساوات تک پہونچنا آسان ہے۔ ایک سلسل[ہ]یت کی حیثیت سے تو ایک احساس تمام احضاری سلسلہ کے تعلق سے اضافی ہے، لیکن بحیثیت کل معروض یہ موضوع کے لئے گویا تمام کائنات ہے۔ بہرحال ہم کو اتنا معلوم ہوگیا، کہ یہ عام احسایت کے ہستلزم کی صورت میں عضویہ کا قریبی ہم نسبت ہے اور ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اسی عام احسایت پر مخصص احساسات مبنی ہوتے ہیں۔ لہذا کیا ہم بین ہمزبان ہو کر

---

[۱] Localisation

[۲] سمی احساسات کی امتداریت کی بحث کے لئے دیکھو باب ہذا، بند ۶۔ (مصنف)

[۳] باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

یہ کہیں گے، کہ جب ہم ایک مکھی کو پکڑ کر پانی میں ڈبوتے ہیں، تو اس کے "بدنی احساس" کی استدادیت کسی نہ کسی طرح اس کی جسامت کی نسبت سے بدلتی جاتی ہے؟ یا کیا ہم کو یہ نہ کہنا چاہیے، کہ
"جب ایک مکھی ہمارے پاؤں کے نیچے آکر مرتی ہے، تو اس کو اتنی ہی تکلیف ہوتی ہے، جتنی کہ ایک دیو کو مرتے وقت ہوتی ہے"؟
اس طرح ہم استدادیت میں موضوعی عنصر کو تسلیم کرلیتے ہیں۔

احساسات، یا کہنا چاہیے کہ ہر قسم کے احضارات کی شدت کے لحاظ سے ایک موضوع کے لیے معروضی شدت اور احضار کی طرف توجہ کی تقسیم میں بہت قریبی تعلق ہوتا ہے۔ اگر ایک احساس توجہ کے مرکز سے باہر ہو تو اس میں اس حالت کے مقابلے میں نہ صرف وضاحت بلکہ شدت بھی کم ہوتی ہے، جب یہ توجہ کے مرکز میں ہوتا ہے۔ بظاہر تو یہ روزمرہ کا تجربہ ہے، لیکن ماہرین نفسیات اس مسئلہ میں ہمیشہ مختلف الرائے رہے ہیں، اور اب بھی اس پر متفق نہیں۔ ان کے اس اختلاف کی توجیہ کچھ تو اس تعصب سے ہوتی ہے، جس کو نفسیات، خصوصاً عضویاتی نفسیات کا ماہر ترک نہیں کرسکتا، اور کچھ اس خیال کی غلط فہمی سے، جو یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔ اب جہاں تک کہ پہلی وجہ کو تعلق ہے، ہم سب جانتے ہیں، کہ ایک معلوم احساس کی شدت اولاً تو طبیعی کمیتوں پر موقوف ہوتی ہے اور ان کمیتوں کے تغیر کی نسبت سے اس میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ اب ہمارا روزمرہ نقطۂ نظر تو طبیعی ہوتا ہے، نہ کہ نفسیاتی۔ لہذا ہمارا خیال یہ ہوتا ہے، کہ احساسی اشیا میں خود اپنی ذاتی شدت ہوتی ہے، اور اس شدت میں اس توجہ کی کمی بیشی کو کوئی دخل نہیں ہوتا، جو ان کے احضار کے وقت کی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ہم اس کو اشیا بذاتہا، اور احضار سے بالکل علیحدہ سمجھتے ہیں۔ ماہر طبیعیات کو اس طرح کی مافوق حقیقت سے دست بردار ہونے کے بعد بھی فرض کرنا پڑتا ہے، کہ اختلاف کے موضوعی منابع حذف ہوگئے جب "معروضی ذہن" کی طرف رجوعاً مراقبہ کرتا ہے، اس میں اختلاف

کی کوئی موضوعی بنا نہیں۔ لہذا توجہ غیر متغیر اور معروضاً غیر معین فرض کی جاتی ہے۔ لیکن نفسیاتی حیثیت سے ہم اس کو یقیناً فرض نہیں کر سکتے، یہاں ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حسیت اور موضوعی انتخاب بالضرورت توجہ کے اختلافات کو پیدا کرتے ہیں، اور توجہ ہمیشہ محدود ہوتی ہے۔ دوسری بات کے متعلق ہم کو صرف یہ کہنا ہے کہ ہم نہ یہ فرض کرتے ہیں، نہ کر سکتے ہیں، کہ جس چیز کو ہم نے ایک احساس کی "موثر شدت" کہا ہے (اور اسی سے ہم کو یہاں براہ راست تعلق ہے) اس کے اختلافات طبیعی ہیجان کی کوئی تغیر پیدا کرتے ہیں، اور جس چیز کو ہم نے "ذاتی شدت" کہا ہے، وہ اسی طبیعی ہیجان کا متبادل ہے۔ ہمارا دعویٰ صرف یہ ہے کہ اس "علمیاتی معروضی" شدت اور اس شدت میں جو صرف نفسیاتی حیثیت سے موضوعی ہوتی ہے، قریب کا تعلق ہے، ہم کو معلوم ہے کہ (۱) جن حالات میں کوئی چیز ایسی نہیں ہوتی، جو ذاتی شدت کو یکساں رہنے سے باز رکھے، وہاں توجہ کا اجتماع موثر شدت میں اضافہ کرتا ہے اور توجہ کا انخلاء اس میں کمی پیدا کرتا ہے۔ اور (۲) جن حالات میں ہم کو توجہ کی تقسیم میں کسی گزشتہ تغیر کا علم نہیں ہوتا، تب بھی بعض طبیعی مستلزمات کے بڑھنے سے کسی احضار کی موثر شدت بڑھ جاتی ہے اور ان مستلزمات کے گھٹنے سے یہ شدت گھٹ جاتی ہے۔ ہم کو اس کا بھی علم ہے کہ احساس کی شدت سے ہماری مراد کثیر ترین شدت، یعنی وہ شدت ہے، جو اس احساس میں توجہ کے اجتماع کے وقت ہوتی ہے۔ اس سے ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ بعض احضارات پر توجہ کا اجتماع (یہ ارادی ہو یا غیر ارادی) اسی میدان کے دیگر احضارات کی شدت کو کم کر دیتا ہے، اور یہ کہ خاص حدود کے اندر اندر توجہ میں اضافہ پر وہی اثر کرتا ہے، جو اس کی شدت پر طبیعی طرف سے اضافہ کا ہوا کرتا ہے۔ ایک خاص وقت میں توجہ کو مجتمع کرنے کی ناقابلیت کی توجیہ کچھ مشکل نہیں، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ اس میں ہم کو عضویات سے مدد لینی پڑے۔ لیکن یہ بہرحال یقینی معلوم ہوتا ہے، کہ جس چیز کو ہم نفسیات

کی زبان میں ایک احضار کی شدت کہتے ہیں، اس میں موضوعی عنصر بھی ہوتا ہے، اور معروضی بھی۔

احساس کی زمانیت ایک معنوں اس مہیج کی بقا کے ہم معنی ہے، جس پر اس کا احضار اولی طور پر موقوف ہوتا ہے۔ یہ بقا جس صورت میں کہ بلا واسطہ تجربہ میں آتی ہے، اس کا معیار موضوع مہیا کرتا ہے۔ نہ کہ مہیج بحیثیت ایک خارجی تغیر کے۔ یہ معیار مختلف موضوعات کے لئے، ان کے مزاج اور ان کی فطرت کے مطابق مختلف ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں تو ایک ہی موضوع کے لئے عوارض حالات کے مطابق مختلف ہوتا ہے، اور اس اختلاف میں "معروضی بقا" کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہاں بھی ایک موضوعی عنصر شامل ہے۔ لیکن اس کا تفصیلی مطالعہ ہم کچھ دیر کے لئے ملتوی کرتے ہیں[1]۔

بصری احساسات

(۵) اب ہم احساسات کی کیفیت کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں بصری احساسات پر مستلزم عضویاتی اعمال اور ان اعمال کے طبیعی مہیجات کے تعلق سے بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ لیکن ان کو براہ راست تعلق ان دونوں میں سے کسی سے بھی نہیں۔ پھر خود نفسی طبیعیاتی تحقیق کے لئے یہ ضروری ہے، کہ ماہر نفسیات، بحیثیت ماہر نفسیات، خلط مبحث سے اپنے آپ کو محفوظ رکھے۔ لہذا ہم اپنے آپ کو صرف ان باتوں تک محدود رکھیں گے جن کو نفسیات سے تعلق ہے۔ یہاں سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے، کہ ابتدائی بصری احساس صرف اس واحد کیفیت پر مشتمل ہوتا ہے، جس کو ہم "روشنی" کہتے ہیں۔ یہ "روشنی" بلحاظ شدت کامل "اندھیرے" کے صفر (جو ہمارے لئے ایک خیالی حد ہے[2]) سے لے کر چکا چوند پیدا کرنے والی چمک تک (جو ہمارے لئے نظارہ کرنے کی اور درد انگیز

---

[1] دیکھو باب ہشتم، بند ۴۔ (مصنف) [2] یہ ایک حد ہے جس تک ہم کبھی بھی نہیں پہونچتے، کیونکہ

ہوتی ہے) مختلف درجہ رکھتی ہے۔

ہم پر روشنی سے پیدا ہونے والے تہیج کے پہلے اثرات پھیلی ہوئی سردی یا گرمی کے بہت مشابہ ہوتے ہیں بعض جانور تو روشنی تلاش کرتے ہیں اور بعض اس سے بھاگتے ہیں چنانچہ چمگادڑ تو روشنی سے چھپتی پھرتی ہے اور چڑیاں روشنی میں اپنے گھونسلے سے نکل پڑتی ہیں۔ جس طرح ہم حرارت کی حس سے شکل کا ادراک نہیں کر سکتے، اسی طرح ان جانوروں کی ابصار کی حس سے بھی شکل کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ بصری مکان ادراک کا درجہ حاصل نہیں کر لیتا، اور شکل کی تفریق ممکن نہیں ہو جاتی، اس وقت تک سیاہ و سفید میں وہ معنی پیدا نہیں ہوتے، جو ہم سمجھتے ہیں عام زبان میں (کم از کم ابتداءً) ہم ان اصطلاحات کو صرف اشکال یا اشیا کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ بقول ہلمہولٹز یہ "جسمی رنگ"[۱] ہوتے ہیں۔ ایک رنگین چیز کا ادراک صرف اس وقت ہو سکتا ہے، جب یہ ماحول کے بصری میدان سے مختلف ہو۔ اس لحاظ سے سیاہی، بلحاظ ایک "ثانوی کیفیت" کے، باقی اور رنگوں کی ہم سر ہے، اور عملی مقاصد کے لئے "رنگ" کے نام کا استحقاق رکھتی ہے، خواہ ایسی اشیا موجود ہی ہوں، جو چمک سے بالکل معرا ہوں لیکن باوجود اس کے ایک بہت اہم فرق ہے۔ وہ فرق یہ ہے، کہ روشنی کے میدان میں تو بہت سے رنگ تمیز کئے جا سکتے ہیں، لیکن اندھیرے کے میدان میں کوئی رنگ بھی تمیز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ اگرچہ یہ کہنا صحیح ہے، کہ ہم سیاہ چیز کا احساس کرتے ہیں، لیکن کیا ہم کو یہ فرض نہ کرنا چاہئے، کہ اگر یہ حقیقۃً سیاہ چیز ہے، تو اس سے براہ راست کوئی احساس حاصل نہیں ہوتا؟ اس کا "مفروضہ سیاہ" اصل میں بصری میدان کے اندھیرے حصہ کا مقابل ہوتا ہے۔ پھر بقول ہمائی نونگ اجتماعی

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ تندرست آدمی میں بھی جسم کے اندر کے تہیجات ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ ان ہی کی وجہ سے وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو "شبکیہ کی اپنی روشنی" (ہلمہولٹز) کہا جاتا ہے (مصنف)

[۱] Body-colours

سطح کی اس غائب[1] علت کے مقابلہ میں ایک ایجابی درک ہوتا ہے، لیکن یہ درک صرف اس وجہ سے ہوتا ہے، کہ باقی ماندہ میدان کوئی نہ کوئی شکل بنا دیتا ہے۔ یہی باقی ماندہ حصہ ایجابی احساسات مہیا کرتا ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے، کہ نئے نواز نئے منھ کے سوراخوں کو فی الواقع "محسوس" کرتا ہے، درانحالیکہ وہ صرف سوراخوں کے کناروں کو چھوتا ہے۔ ان تمام واقعات سے ایجابی اور سلبی احساسات میں تمیز کرنے کا ذریعہ حاصل ہو جاتا ہے، وھواھذا:۔ جس ترتیب سے کہ پہلے احساسات واقع ہوتے ہیں وہ بالکل غیر اہم ہے، لیکن دوسرے احساسات (یعنی مخصوص احساسات کی غیر موجودگی) تجربہ میں صرف اس وقت آتے ہیں، جب پہلے ان کا تجربہ ہو چکا ہو۔ چنانچہ پہلا احساس کھردرے پن کا بھی ہو سکتا ہے، اور ہمواری کا بھی، سرخ کا بھی ہو سکتا ہے، اور نیلے کا بھی، لیکن ناقابل لمس، یا ناقابل رویت، شئے سے ہم اپنا تجربہ شروع نہیں کر سکتے۔

یہاں ایک صریحاً احتمالی قیاس کی طرف مرافعہ کیا جاتا ہے، اور خیال یہ ہے، کہ یہ قیاس تمام حواس پر صادق آتا ہے۔ اس قیاس کے مطابق جب ہمارے آلۂ حس ایں کوئی خارجی تہیج نہیں ہوتا، اس وقت بھی یہ اپنی اس وظیفی "تنشِ[2] طبعی" کو باقی رکھتے ہیں، جو غذائی اعمال کی وجہ سے ظاہری آرام وسکون کی حالت میں ان کی فعلیت کو بحال کرتی ہے۔ اس قسم کے "تنشی احساسات" ہی کسی چیز کو نہ دیکھنے کے وقت ایک صحیح وسالم شخص کی حالت اور اس اندھے کی حالت میں فرق پیدا کرتے ہیں، جس نے کبھی کچھ دیکھا ہی نہیں۔ مقدم الذکر حالت میں کوئی ایجابی چیز ہے، جو موخر الذکر صورت میں غائب ہے۔ اس کے علاوہ "منفی احساس" یا کسی چیز کا ایجابی وقوف، دیکھنے کے تعلق سے ایک تجربہ ہوتا ہے، اور سننے کے تعلق سے دوسرا۔ پہلا منظری ہوتا ہے، نہ بصری، اور دوسرا صوتی ہوتا ہے، نہ سمعی۔

---

[1] Causadeficiens

[2] Tone

اسی طریق پر ہلمھولٹز نے سیاہی پر بحث کی ہے۔ شروع میں تو اس نے سیاہی کو اس خاصیت تک محدود رکھا، جو اجسام کے ساتھ متعلق مدرک ہوتی ہے، لیکن پھر تقریباً فوراً بعد وہ کہتا ہے: "سیاہ ایک حقیقی احساس ہے، یعنی یہ ہمارے آلہ کی معین حالت کا ادراک ہے، اگرچہ یہ روشنی کی کلی غیر موجودگی کا نتیجہ ہوتا ہے۔" اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک خاص جسمی رنگ کا ادراک اور "ہمارے آلہ حس کی ایک خاص حالت" کا ادراک دونوں سیاہ کہلائے جانے چاہئیں۔ اب بعض اشیا (مثلاً چاندی کے تیزاب) میں سیاہی روشنی کی موجودگی سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا کیا یہ کہا جا سکتا ہے، کہ یہ وہی سیاہ حالت ہے، جو ہمارے آلہ میں روشنی کی غیر موجودگی سے پیدا ہوتی ہے، اور کیا ان دونوں سیاہیوں کا ادراک ایک ہی ہوتا ہے؟ ایک مخصوص احساس کبھی بھی آلہ کی حالت کے احساس کے ہم معنی نہیں ہوتا، اور اس کے ادراک کے ہم معنی ہونے کا امکان تو اور بھی کم ہے۔ "منتشی احساسات" کا وجود مسلم، لیکن یہ محض عضوی احساسات ہوتے ہیں۔ اس سے ہلمھولٹز وغیرہم کے اس ناقابل تردید دعوی کی توضیح ہوتی ہے، کہ جب اندھیرے کا ہم کو وقوف ہوتا ہے، اس کو ہم اپنے ہاتھوں یا کانوں کی طرف منسوب نہیں کرتے۔ لیکن اس بناء پر یہ دعوی کرنا، کہ اندھیرا روشنی کی طرح ایک ایجابی احساس ہے، ایجابی اور سلبی کی دو مختلف اصطلاحات کو گڈمڈ کرنا ہے۔ ھیرنگ بھی اندھیرے کو "منتشی احساسات" ہی سمجھتا ہے۔ لیکن یہ بھی اس کی مخصوص اور ایجابی نوعیت کا سب سے بڑا حامی ہے۔ جن واقعات کو اس نے اپنی تائید میں پیش کیا ہے، وہ بظاہر اس قدر مسکت ہیں، کہ اکثر لوگوں کا اس سے اطمینان ہو جاتا ہے[1]۔ لیکن جب ان پر نظر غائر ڈالی جاتی ہے، تو معلوم ہوتا ہے کہ ان پر بعض بہت زبردست اعتراضات ہوتے ہیں۔ یہ اعتراضات قابل جواب ہوں، یا نہ ہوں،

[1] مجھے اعتراف ہے کہ میں بھی عرصہ تک ان لوگوں میں شامل رہا ہوں، ولیم میکڈوگل بھی، جو اب اس کا مخالف ہے، اس کا اعتراف کرتا ہے (مصنف)

ان کو اب تک نظر انداز کیا جاتا رہا ہے۔ لیکن کہا جاتا ہے کہ "ان لوگوں کے اقوال کی طرف توجہ ہی کیوں کی جائے جو اپنے حواس کی صریحی اور صاف شہادت کو بھی رد کر دیتے ہیں؟ اس دعوی کی کمزوری اسی قول سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ مشاہدہ اور استناج کی تمیز کی وقت ضرب المثل ہے۔ اس تفریق میں ناکامی سے جو غلطیاں پیدا ہوتی ہیں ان کو گنوانا طول امل ہے، لیکن اتفاق یہ ہے، کہ ان غلطیوں میں سے اکثر بصری احساسات سے تعلق رکھتی ہیں۔ یہ صرف اس وجہ سے کہ بصارت، جو سب سے زیادہ "عقلی حس" ہے، کے محض "احساسی معطیات" اور ادراکی تاویلوں سے دبے ہوئے ہیں۔ سیاہی (بحیثیت اجسام کی ثانوی کیفیت کے) کے ادراک میں تو کسی کو شبہ نہیں لیکن هیرنگ کی طرح یہ دعوی کرنا، کہ بحیثیت احساس کے یہ سفیدی سے بعد المشرقین رکھتی ہے، اور یہ تسلیم کرنا، کہ اس میں بھی چکاچوند پیدا کرنے والی شدت ہوتی ہے، فہم عامہ کی ہتک کرنا ہے۔ اس صورت میں آنکھوں کے پردے کا کیا مصرف ہوگا؟ لیکن اس بے ضرورت استبعاد سے اس نظریہ میں اور نقائص پیدا ہو گئے ہیں، جو ہر دیگر لحاظ سے قابل تعریف ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہنے کے مجاز ہیں، کہ بعض بصری احساسات میں چمک نہیں ہوتی؟ کیا ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بالکل اندھیرے میں ہم کو سیاہی دکھائی نہ دینی چاہئے، کیونکہ ہم کو وہاں کسی چیز کو بھی نہ دیکھنا چاہئے؟[۱] اس میں شبہ نہیں، کہ ہم اندھیرے اور سیاہی میں خلط مبحث کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ ان دونوں کے احساسی مشمولات ایک ہی ہوتے ہیں، یعنی بصری احساسات کی غیر موجودگی۔

۱؎ روشنی کے ختم ہو جانے سے بالکل اندھے شخص کے لئے کوئی تغیر نہیں ہوتا، کہ وہ دیکھ ہی نہیں سکتا۔ اسی طرح آواز کے ختم ہو جانے سے ایک بہرے شخص کے لئے کوئی تغیر نہیں ہوتا، کہ وہ سن ہی نہیں سکتا لیکن صحیح و تندرست شخص کے لئے معاملہ اس کے خلاف ہے۔ یہ دیکھ اور سن سکتا ہے اس لئے اس تغیر کا تجربہ کرتا ہے۔ اس تجربہ کو ہم اس طرح بیان کرتے ہیں کہ "کچھ نہیں دیکھ" "یا سن رہا۔ ہم اس "کچھ نہیں" کو اندھیرا یا خاموشی کہہ سکتے ہیں لیکن اس کو ایک ایجابی احساس نہیں کر سکتے۔ (مصنف)

اگر ہم کو یہاں صرف اس منتشر روشنی پر غور کرنا چاہئے، جو سورج۱؎ سے آتی ہے، لیکن جو روشنی ہمارے گردوپیش کی اشیا سے خارج ہوتی ہے، وہ بلحاظ طول موج مختلف ہوتی ہے، اور ان امواج کے جو اثرات شبکیہ پر ہوتے ہیں، وہ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ جب بصری صورتوں میں تمیز ممکن ہو جاتی ہے، تو روشنی اور اندھیرے کے کیفی تفرقات کے علاوہ روشنی کے احساسات میں کیفی تفرقات بھی بہت کارآمد ہو جاتے ہیں۔ محض صورتوں کی شناخت کے لئے تو صرف روشنی اور اندھیرے کے تفرقات ہی کافی ہوتے ہیں۔ لیکن خود روشنی کے تفرقات سے کھٹے انگوروں اور پکے انگوروں، خوش ذائقہ چیزوں اور بدذائقہ چیزوں، میں بغیر چکھے تمیز کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیا گیا ہے، کہ جن رنگوں میں سب سے پہلے تفرق ہوا وہ غالباً زرد اور نیلا تھے، یا شاید ان کو "گرم" رنگ اور "ٹھنڈا" رنگ کہنا صحیح تر ہوگا۔ اس کے بعد پھر گرم رنگ سرخ اور سبز میں متفرق ہوا۔ اس طرح سرخ، زرد نیلا اور سبز نفسیاتی حیثیت سے اصلی رنگ کہلاتے ہیں، اور مختلف زبانوں میں ان کے مخصوص نام ہیں۔ باقی کے رنگ تحتانی کہے جاتے ہیں

۱؎ پال، برٹ، لارڈ ایوبری (Lord Avebury) وغیرہم کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ جہاں مختلف طول موج کی روشنی اول کو روشن کرتی ہے، وہاں حیات کی بعض ادنیٰ ترین صورتیں سب سے زیادہ چمکدار کا انتخاب کرتی ہیں لیکن اس سے رنگوں کی تمیز کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ اور حقیقت یہ ہے کہ یہ جانور اشیا کو بلحاظ ان کی رنگت کے دوسرے جانداروں پر سرخ نہیں سمجھتے (مصنف)

۲؎ فرض کیا گیا ہے کہ شبکیہ کا عضویاتی تفرق مرکز سے شروع ہوا ہے جہاں بصارت واضح ترین ہوتی ہے اور یہ کہ تفرق حاشیہ کی طرف بڑھتا ہے، جہاں بصارت سب سے کم واضح ہوتی ہے۔ معلوم یہ ہوا ہے کہ حاشیہ کے تہیج سے ہر صورت میں بے رنگ احساس پیدا ہوتا ہے۔ ایک منطقہ میں درمیانی حصہ کے تہیج سے زردی اور نلاہٹ حاصل ہوتی ہیں، اور صرف مرکزی حصہ کا تہیج تمام رنگوں کو پیدا کرتا ہے۔ اس کے علاوہ رنگ کی کلی نابینائی بہت ہی نادر الوقوع ہے، اور بالعموم اس کے ساتھ دیگر امراض بھی ہوتے ہیں۔ لہذا اس کو رجعت (Reversion) کی مثالیں نہیں کہہ سکتے لیکن سرخ و سبز کی نابینائی کی دو صورتیں بہت عام ہیں یہ رجعت کی مثالیں ہو سکتی ہیں۔ ایسے حالات میں

ان کو یا تو ان اصلی رنگوں کے ناموں کو لا کر ظاہر کیا جاتا ہے، مثلاً
سبزی مائل زرد، زردی آمیز سرخ وغیرہ، یا ان کے ان اشیا سے نام
اشتقاق کئے جاتے ہیں، جن کا وہ رنگ ہے، مثلاً بنفشئی، نارنجی، گل انار۔
اس تسمیہ کے جواز میں واقعات بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جنسی طیف
کے سلسلہ میں اگر ہم سرخ سرے سے شروع کریں، تو بلا انقطاع دوسرے
سرے پر بنفشئی تک پہنچ جاتے ہیں، اور پھر (غیر طیفی) ارغوانی اور
قرمزی سے ہوتے ہوئے سرخ پر لوٹ آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں زرد
ایک نقطۂ انتقال ہے، کیونکہ جس طرح ہم آگے بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح
درمیانی رنگوں، مثلاً گل انار اور نارنجی کی مشابہت سرخ سے برابر کم
اور زرد سے برابر زیادہ ہوتی جاتی ہے، بعینہ اس طرح جس طرح ایک مقام
سے دوسرے مقام کی طرف روانہ ہونے میں نقطۂ آغاز سے ہمارا فاصلہ
برابر بڑھتا جاتا ہے، اور منزل مقصود برابر ہم سے قریب ہوتی جاتی ہے۔ لیکن
زرد میں سے گزر جانے کے بعد تمام رنگوں سے سرخ کی مشابہت بالکل
ختم ہو جاتی ہے۔ اب ان کی مشابہت از زردی سے برابر کم ہوتی جاتی ہے
اور سبزی سے زیادہ، یہاں تک کہ ہم سبزی پر جا پہنچتے ہیں۔ دوسرے
الفاظ میں زردی سے گزر کر گویا ہم اپنی سمت بدل دیتے ہیں۔ سبز سے
آگے زرد نشانات راہ ختم ہو جاتے ہیں، بعینہ اس طرح جس طرح زرد پر
پہنچنے کے بعد سرخ نشانات راہ ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہماری سمت
پھر بدل جاتی ہے۔ نیلے پر پہنچنے کے بعد پھر یہی ہوتا ہے۔ یہاں
سمت کی آخری تبدیلی سے ہم اپنے نقطۂ آغاز یعنی سرخ کی طرف
عود کر آتے ہیں۔ اس تمام سفر میں جو راستہ ہم قطع کرتے ہیں اسے ایک
ذو اربعۃ اضلاع شکل کے اضلاع سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ زاویوں پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اکثر ہوتا یہ ہے کہ جو رنگ ارتقائی سلسلہ میں سب سے آخر میں پیدا ہوتا ہے وہ سب سے
پہلے ختم ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف نیلے و زرد کی نابینائی کی بہت کم مثالیں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان کی
صحت بھی بہت مشتبہ ہے (مصنف)

چار رنگ ہوں گے جہاں سے کہ سمت بدلتی ہے۔ انہیں اسی وجہ سے اصلی رنگ کہہ سکتے ہیں۔ اب ان حدود کا تعین اختیاری نفسیات کا کام ہے لیکن یہاں محض توضیح کی خاطر اس کو ایک مکمل مربع سمجھنا چاہیئے۔ لیکن جب ہم رنگوں کے اور اختلافات جنہیں اکثر سیری[1] کے درجوں کے اختلافات کہا جاتا ہے، پر غور کرتے ہیں، تو اس مربع کی تمام سطح ان کے اور چاروں اضلاع رنگوں کو ظاہر کرتے نظر آتے ہیں۔ حدود پر کے رنگوں کے متعلق خیال ہے، کہ ان کی سیری کثیر ترین ہوتی ہے۔ انہیں حدود کے اندر کے رنگوں کے مقابلے میں خالص رنگ یا رنگین کیفیت[2] کہا جاتا ہے۔ یہ خالص رنگ جب کم یا زیادہ سفیدی کے ساتھ مل جاتے ہیں، تو اس مرکب کو "لون خفیف" کہتے ہیں۔ خود سفیدی کو جو الوان خفیفہ کے سلسلہ کا نقطۂ آغاز ہے، "معتدل لون خفیف"[3] کہتے ہیں۔ رنگوں کے احساسات کے واقعات کے کیفی بیان کے لئے اس سفیدی کو مربع کے اس مقام پر رکھنا کافی ہوگا، جہاں اس کے وتر ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں، اور اس سطح کو مسطح فرض کرنا کافی ہوگا۔ اب اگر ہم اس مرکزی نقطہ یا نقطۂ بے رنگی سے کسی سمت میں خط مستقیم میں روانہ ہوں، تو ایک رنگ کے الوان خفیفہ کا سلسلہ حاصل ہوتا ہے۔ یہ رنگ جس قدر قریب اس مرکزی نقطہ سے ہوتا ہے اسی قدر پھیکا، یا کم سیر شدہ، یہ ہوتا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ جس طرح رنگ کی حس ترقی کرتی جاتی ہے اسی طرح رنگ کا یہ خط طویل تر ہوتا جاتا ہے۔ مثلاً قدیم ترین نیلا اور زرد، اس نیلے اور زرد کے مقابلے میں کم سیر شدہ ہوتا ہے، جو اب ہمارے تجربے میں آتا ہے۔ پھر چونکہ اس ترقی کو مکمل سمجھنے کی کوئی وجہ ہمارے پاس نہیں، اس لئے حدود پر کے رنگوں کے لئے

---

[1] Saturation

[2] Tint

[3] Neutral Tint

"خالص" یا "سیر شدہ" کی اصطلاحات کا استعمال بالکل اضافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ اس وقت تک ہمارے تجربہ میں یہ خالص ترین ہیں لیکن ان سے بھی زیادہ خالص رنگ غیر ممکن التصور نہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہمارے مربع کا رقبہ اطلاقی نہیں سمجھا جاسکتا۔[1]

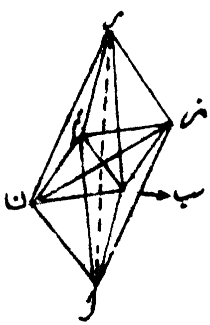
اس وقت تک ہم نے دیکھا ہے کہ ہمارا بصری احساس مرکزی نقطہ بے طرفی سے صرف ایک سمت کے سلسلے میں آگے بڑھتا ہے، مثلاً، رنگ کی معمولی نابینائی میں نیلے زرد کے سلسلے میں۔ بعد میں چل کر یہ دونوں سمتوں میں ترقی کرتا ہے، مثلاً طبعی اور صحیح بصارت میں۔ لیکن جب ہم شدت کے اختلافات، یا "اندھیرے" "اجالے" کے فرق کو بھی شامل کرتے ہیں، تو پھر ان کو ظاہر کرنے کے لیے ایک اور سمت کی ضرورت ہوتی ہے۔ رنگ کے مذکورہ بالا مربع کے مرکز (جو اس ظل[2] کو ظاہر کرتا ہے، جس کو ہم متوسط خاکستری کہہ سکتے ہیں) سے ایک خط مستقیم اس مربع کے وتروں سے زاویے بناتا ہوا کھینچا جاسکتا ہے (ان زاویوں کے متعلق ہم عنقریب کچھ کہیں گے) یہ خط نیچے کی طرف تو اس نقطہ پر ختم ہوگا، جو صفر شدت، جس کو ہم خالص سیاہ کہتے ہیں، کو ظاہر کرتا ہے اور اوپر کی طرف کثیر ترین شدت، جس کو ہم خالص سفید کہتے ہیں، کے نقطہ پر ختم ہوگا۔ اس مرکزی محور کے متوازی خطوط رنگوں کے اظلال کے سلسلوں کو ظاہر کریں گے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت یہ بدیہی ہے، یا کم از کم یقیناً ایک واقعہ ہے، کہ جس طرح رنگین کیفیات اور الوانِ حقیقہ کی شدت کم ہوتی جاتی ہے، اسی طرح سیاہ کے قریب تر ہوتے جاتے ہیں اور جب یہ شدت صفر ہو جاتی ہے، تو یہ بالکل غائب ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ ہیگل کہا کرتا تھا، کہ رات کے وقت تمام گائیں سیاہ ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی ایک واقعہ ہے، اگرچہ خلاف توقع ہے، کہ

---

[1] واقعہ یہ ہے، کہ طیفی رنگوں میں سے کسی رنگ کی سیری اس طرح بڑھائی جاسکتی ہے کہ اس خاص رنگ کو دیکھنے سے قبل اس اتمامی Complementary رنگ کو چند ثانیوں تک دیکھ لیا جائے (مصنف)

[2] Shade

جس طرح ان رنگین کیفیات، اور اوان خفیفہ کی شدت بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر قریب یہ سفید ہی سے ہوتے جاتے ہیں۔ ان تمام واقعات کو ہم خطوط کھینچ کر ظاہر کر سکتے ہیں، اور ان خطوط کو ہم موجودہ مقاصد کے لئے مستقیم فرض کر سکتے ہیں۔ یہ خطوط ہمارے مربع کے زاویوں کو بے رنگ محور کے سروں سے ملاتے ہیں۔ اس طرح ایک دوہری شکل بنتی ہے، اور ہمارا مربع ان کا مشترک قاعدہ ہوتا ہے (دیکھو ملحقہ شکل) ان اہرام میں سے ایک میں تو روشن رنگ ہوتے ہیں، اور دوسرے میں اندھیرے۔ متقدم الذکر کی چوٹی کثیر ترین شدت یعنی سفید ہی کو ظاہر کرتی ہے، اور موخر الذکر کی چوٹی صفر شدت یعنی بالکل سیاہ کو۔ سب سے زیادہ سیر شدہ زرد (ز) اس مربع کے ایک زاویہ پر ہے۔ اس کی شدت مربع کے مرکز، یعنی خاکستری کی شدت، سے بلاشبہ زیادہ ہوتی ہے۔ زرد زاویئے کے بالکل بالمقابل زاویئے پر سب سے زیادہ سیر شدہ نیلا (ن) ہوتا ہے۔ اس کی شدت اس خاکستری کی شدت سے کم ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ روشنی کے ہرم میں سفید اور زرد کو ملانے والا خط اس خط سے نسبتہً چھوٹا ہوگا، جو سفید اور نیلے کو ملاتا ہے۔ اور اندھیرے کے ہرم میں اس کے برعکس ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں دوہرے ہرم کا مشترک قاعدہ زرد کے زاویہ پر سے ذرا اوپر کو اٹھا ہوا ہوگا، اور نیلے زاویئے پر نیچے کی طرف جھکا ہوا، جیسا کہ ملحقہ شکل میں دکھایا گیا ہے۔



سمعی احساسات

(۶) سمعی احساسات کی کیفیت پر غور کرنے کے لئے

بہتر یہ ہے کہ ہم ان سادہ احساسات سے شروع کریں، جن کو سُریاں[1] کہتے ہیں۔ ان کے بعد سُرتی مرکبات کو لیں گے، جو ان سرتیوں کے ملنے سے پیدا ہوتے ہیں، اور سب سے آخر میں شور کے مباحثہ طلب مسئلہ کی باری آئے گی۔

سادہ سُرتیاں بُعد واحد کے کیفی سلسلہ کو مرکب کرتی ہیں۔ اس بُعد واحد کو امتداد کہتے ہیں۔ اس کو دو کم و بیش غیر متعین نقاط کے درمیان ایک خط مستقیم سے ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ اگر اس کے ساتھ شدت، یعنی "بلندی"[2] بھی شامل کر لی جائے، تو دو ابعاد کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے۔ ان کے اطراف کم و بیش استعارۃً ان حدود سے متمیز کئے جاتے ہیں، جن سے مزید کمی یا کیفی اختلافات، یا فی الواقع کیفی لوازم و لواحق کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ چنانچہ گہری، دھیمی، اور بھاری آواز ایک طرف ہے، اور اونچی تیز اور صاف آواز دوسری طرف۔ جس طرح ہم نچلی حد کے قریب ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح سُرتیاں کم "ہموار" اور کم مسلسل ہوتی جاتی ہیں، اور آخر کار واضح کم و بیش پھیلی ہوئی تھرتھراہٹ "محسوس" ہوتی ہے، نہ مسموع۔ پھر جب قابل سماعت سرتیوں کی حد بھی ختم ہو جاتی ہے، تو پھر صرف یہی تھرتھراہٹ کان کے طبلے پر واضح ہیجانات کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ سب سے اونچی سُرتیاں اگر "بلند"، یا قریب ہوتی ہیں، تو ان کے ساتھ لمسی، اور اکثر کم و بیش الم انگیز، احساسات ہوتے ہیں، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ کان میں سوئیاں سی چبھ رہی ہیں۔ جب قابلیت سماعت کی اوپر کی حد آتی ہے، تو یہ خصوصیت سرتی کے قابل ادراک فرق کے مقابلے میں بہت زیادہ سرعت سے ساتھ بڑھتی جاتی ہے۔ سمعی اور لمسی احساسات کے اس تعلق سے اس آزاد حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے، جس کے مطابق آواز لمس کی متفرق صورت ہے۔

---

[1] Tones سُر
[2] Pitch سُر

ان واقعات کے مطابق، اگرچہ تمام تران کی وجہ سے عام خیال یہ ہے کہ جس طرح سُرتی سلسلے کا امتداد بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح اس کا حجم، یا اس کی وسعت کم ہوتی جاتی ہے۔

دیگر احساسی مرکبات کے مقابلے میں سُرتی مرکبات کی مخصوص خصوصیات اس حیرت انگیز تحلیلی قابلیت کا نتیجہ ہوتی ہیں، جو کم از کم انسان کی حالت میں سماعت میں پائی جاتی ہے۔ دو رنگ اس وقت تک ایک ساتھ حاضر نہیں کئے جا سکتے، جب تک کہ وہ دونوں مختلف مقامات میں نہ ہوں لیکن متعدد سُرتیاں مل کر ایک ایسا مرکب بنا سکتی ہیں، جن میں وہ بحیثیت جزئی سُرتیوں[1]" کے تمیز کی جا سکتی ہیں، اگرچہ مقاماً وہ غیر متفرق ہوتی ہیں۔ سادہ ترین مثال ایک واحد سُرتی مرکب، یا سُر[2] کی ہے۔ اس میں ایک اساسی[3] سُرتی ہوتی ہے، جو ہمیشہ قوی ترین ہوتی ہے اسی کے امتداد کے مطابق اس سُر کا نام رکھا جاتا ہے۔ اس کے ساتھ مضاعف[4] سُرتیوں کا ایک منقطع سلسلہ ہوتا ہے، جس کا امتداد بڑھتا جاتا ہے لیکن جس کی شدت کم ہوتی جاتی ہے۔ یہ آواز کے مخرج میں جزئی ارتعاشات کے سلسلہ کا مقابل ہوتا ہے۔ ان جزئی ارتعاشات کا ٹھیراؤ[5] اساسی سُرتی کے ٹھیراؤ کے حاصل ضرب کا صعودی سلسلہ (۲، ۳، ۴، ۔۔۔) ہو سکتے ہیں۔ اس صورت میں جزئی سُرتیاں ہارمونک[6] کہلاتی ہیں، اور جب یہ نسبت نہیں ہوتی، تو ان کو ان ہارمونک[7] کہتے ہیں باجوں یا انسان کے گانوں

---

[1] Partial Tones

[2] Note

[3] Fundamental Tone

[4] Over-tones

[5] Period

[6] Harmonic

[7] Inharmonic

سے پیدا ہونے والے سُرتی مرکبات متقدم الذکر سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی یہاں خاص طور پر بحث طلب ہیں۔ اگر مختلف باجوں، یا گلوں سے ایک ہی آواز نکالی جائے، تو ان میں سے ہر ایک کی ایک خصوصی نوعیت ہوگی۔ اس کو کیفیت[۱] کہتے ہیں۔ یہ خصوصی نوعیت کچھ تو نتیجہ ہوتی ہے رگڑ سے پیدا ہونے والی شوروں کا، جو اس آواز کے ساتھ ہوتے ہیں، اور کچھ آواز پیدا کرنے کے طریقہ کا لیکن بڑی وجہ اس کی ان سُرتیوں کی تعداد اور شدت ہے، جن سے یہ مرکب ہوتی ہے، اور جن کو محدود، اور موسیقی کے معنوں میں کیفیت کہتے ہیں۔ اس سے پیدا ہونے والے تنوعات بے شمار ہوتے ہیں۔ ہر آواز کی طرح، باجے کی ہر قسم، بلکہ کہنا چاہیے، کہ ہر باجہ، اپنی مخصوص فردیت رکھتا ہے۔ شوروں کے ایک سلسلہ کی طرح کیفیتوں کا سلسلہ بھی خارج از بحث ہے، اگرچہ ہر مخصوص آواز یا باجہ، اپنی خاص سُر کا سلسلہ رکھے گا۔ لیکن کیفیت استداد کے ساتھ ساتھ بتدریج بدلنے کی طرف مائل ہوگی، اور اس کی وسعت سادہ سُرتیوں کی وسعت کے مقابلے میں کم ہوگی۔ واقعہ تو یہ ہے، کہ سادہ سُرتیوں میں بھی ایک نصب العین ہے، جس کے قریب تک ہم پہنچ سکتے ہیں، نہ ایک حقیقت، جو فی الواقع ہمارے تجربہ میں آسکتی ہے۔ اس لحاظ سے ہم سادہ سُرتی کو ایک واحد سُرتی مرکب، بحیثیت سُرتی مرکب، کی حد سمجھ سکتے ہیں۔

جس زبان میں کہ کیفیت کے تنوعات بیان کئے جاتے ہیں، وہ زیادہ تر استعارے کی زبان ہوتی ہے۔ تاہم اس سے نہ صرف سُرتی مرکبات کی ترکیب، بلکہ ان کے اجزاء ترکیبی کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے، اگرچہ ایک غیر تربیت یافتہ شخص اس تحلیل کی تصدیق نہیں کرتا، جو کان نے کی ہے، چنانچہ جن سُرتی مرکبات کو بھرپور[۲] کہا جاتا ہے، وہ

---

[۱] Timbre

[۲] Rich, Full

وہ ہوتے ہیں، جن میں ایک غالب اساسی سُرتی کے ساتھ نمایاں مضاعف سرتیاں ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلے میں جن سرتیوں کو خالی یا ہوائی[١] کہتے ہیں، ان میں مضاعف سُرتیاں بمشکل سنائی دیتی ہیں۔ پھر جن سُرتی مرکبات کو کھوکھلا کہتے ہیں، ان میں صرف طاق (١، ٣، ٥ ......) جزئی سرتیاں مدرک ہوتی ہیں، مثلاً بوق، یا بند بانسریوں میں۔ پیانو یا کھلی ہوئی بانسریوں کے ہموار سُرتی مرکبات میں اعلیٰ مضاعف سرتیاں مفقود ہوتی ہیں۔ ان کے مقابلہ میں تاروں والے، یا پیتل کے باجوں کے "ناہموار، تیز اور چبھتے ہوئے سُرتی مرکبات میں یہ مضاعف سرتیاں غالب ہوتی ہیں۔ ناہمواری اور کھردراپن اس چیز کا نتیجہ ہوتا ہے، جس کو ضرب[٢] کہتے ہیں۔ مضاعف سرتیوں کے اعلیٰ طبقوں میں تو یہ ضربیں بہت واضح ہوتی ہیں۔ یہ اصل میں شدت کے اس اتار چڑھاؤ پر مشتمل ہوتی ہیں، جو آواز کی موجوں کے اجتماعات، یا ان کی مزاحمتوں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ ہمواری جلدی اعصاب کے یکساں ہیجان، اور ناہمواری ان کے بے قاعدہ ہیجان پر موقوف ہوتی ہے، اس لئے سُرتی مرکبات کی لمس کے ساتھ مشابہت اس لحاظ سے مکمل ہو جاتی ہے، اور اس حد تک یہ ان کی امتدادیت اور ان کے ترکب پر دال ہے۔ اس کا مزید ثبوت ان اختلاف میں ملتا ہے جو بھری ہوئی، خالی کھوکھلی، دھیمی، تیز، چبھیلی آوازوں کے مقابل کے پس پردہ ہوتے ہیں۔

جب دو سرتیاں بیک وقت پیدا ہوتی ہیں، تو وہ ہموار[٣] ہوتی ہیں، یا ناہموار[٤]۔ جن مانوس اور عام واقعات کو ان ناموں سے ظاہر کیا جاتا ہے، وہ تمام موسیقی کی عمارت کی بنیاد ہیں، اور ایک زمانے سے ماہرین ان کی طرف متوجہ ہیں، اگرچہ اس وقت بھی یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ ان کی

---

١ Aethereal

٢ Beat

٣ Consonance

٤ Dissonance

تشفی بخش توجیہ ہوئی ہے۔ اب نفس ان واقعات کے متعلق پہلی بات تو یہ معلوم ہوتی ہے، کہ ناہمواری تو اصول ہے، اور ہمواری ایک استثنا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جب دو قابل تمیز سُریتوں میں سے ایک کا امتداد بتدریج بدلا جاتا ہے، اور یہ دونوں بیک وقت پیدا کی جاتی ہیں، تو یہ ماسوا چند ایسے منفرد "انتروں" لہ کے ہر جگہ ناہموار رہتے ہیں، جو مختلف درجوں میں ہموار ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ قطعی طور پہ ناہموار رہتے ہیں، اس وقت تک تو یہ تمیز کئے جا سکتے ہیں، لیکن کامل اور تام ہمواری میں ماہرین بھی کم و بیش وقت کے ساتھ ان کو تمیز کر سکتے ہیں۔ غیر تربیت یافتہ اشخاص صرف سُرتی سنتے ہیں، اور وہ بھی صرف وہ جس کا امتداد ادنی سُرتی کے امتداد کے مساوی ہو (ماسوا ان صورتوں کے جہاں بلحاظ شدت نمایاں طور مختلف ہو) صرف انہیں واقعات کی بنا پر تو ہم ناہمواری کو دو سُریتوں کے کسی فرق، اور ہمواری کو ان کی کسی شباہت کا نتیجہ کہنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وہ واحد فرق، یعنی کیفی فرق، جو ان میں ہو سکتا ہے، وہ امتداد کا ہے، اور یہ فرق دونوں صورتوں میں موجود ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک سرگم ٹہ کے انترے میں ہو سکتا ہے، کہ یہ فرق کم ہو لیکن ناہمواری زیادہ ہو۔ یہ فرق ان صورتوں میں سب سے زیادہ ہوتا ہے، جہاں ہمواری کامل و مکمل ہوتی ہے۔

تاہم جیسا کہ بالعموم ہوتا ہے، جب دو سُریتاں مرکب ہوتی ہیں، اور اس لئے جب ان کے ساتھ مضاعف سُرتیوں کا وجود بھی ہوتا ہے، تو ایک اور معنی میں ان میں مخالفت، یا مشابہت، ہوتی ہے۔ چنانچہ سرگم میں، جہاں ہمواری سب سے زیادہ کامل ہوتی ہے، اساسی سُرتیوں،

لہ Intervals ٹہ Octave

سہ (Interval) یہاں یہ بتانا تو ضروری نہیں، کہ یہ اصطلاح خود اس قسم کے فرق یا فاصلے کے ہم معنی نہیں جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے، بلکہ بخلاف اس کے یہ دو مختلف جو نزدیک ہوں درمیان ایک نسبت کے ہم معنی ہے۔ مصنف

یا ان کی مضاعف سُرتیوں میں کوئی مداخلت نہیں ہوتی، اور اس لئے ان میں ضربیں بھی نہیں ہوتیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں سُر موافق اور موزوں ہوتے ہیں۔ لیکن جب ہم ہمواری کی کم کامل صورتوں کی طرف آتے ہیں، تو یہ مداخلت شروع ہو جاتی ہے، اور ہمواری کے درجہ میں کمی کے ساتھ ان مداخلتوں میں زیادتی ہوتی جاتی ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ اس طرح کی فعلی موافقت، یا عدم موافقت، سادہ سُرتیوں میں بھی پائی جائے، کیونکہ اگرچہ ان میں مضاعف سرتیاں نہیں ہوتیں، تاہم ان میں نام نہاد "تفریقی سرتیاں"[1] ہوتی ہیں، جن کی تعداد ناہمواری کے زیادہ، یا کم، نمایاں ہونے کے مطابق ہوتی ہے۔ ان کی وجہ سے اور بھی ضربیں پیدا ہوتی ہیں، جو ناہمواری، یا ناموافقت، کو زیادہ کر دیتی ہیں۔ لیکن پھر بھی یہی کہا جاتا ہے، کہ صرف یہی ان کو زیادہ کرتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ناقص ہمواری، یا حقیقی ناہمواری، ان کے حذف ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتی ہے۔ فرض کیا جاتا ہے، کہ حذف یا تو انترا کو بڑھانے سے ہوسکتا ہے، یا ابتدائی سُرتیوں کی شدت کو معتدل کرنے، اور ایک کو دوسرے کے سامنے پیش کرنے سے۔ مقدم الذکر صورت میں تفریقی سرتیاں غائب ہو جاتی ہیں۔ اس طرح کی امتحانی مثالوں (؟) سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے، کہ ہمواری و ناہمواری کا جوہر خود ابتدائی سرتیوں کے باہمی تعلقات میں ہونا چاہئے۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اگر ہم ان تمام لوازم و لواحق کو چھانٹ دیں، تو یہ جوہری تعلق کس طرح بیان کیا جائے گا۔

ہمارے پاس دو سرتیاں ہیں، جو بیک وقت سامنے آتی ہیں۔ جب یہ ناہموار ہوتی ہیں، تو ان میں ایک خاص تفاوت ہوتا ہے، اگرچہ ممکن ہے، کہ بلحاظ امتداد یہ ایک دوسری کے مشابہ ہوں۔ یہ تفاوت اس طرح کا ہوتا ہے، کہ باوجود مشابہت کے وہ متمیز ہوتی ہیں۔ جب یہ ہموار ہوتی ہیں تو ان میں

---

[1] Difference-tone

امتداد کے اختلاف کے باوجود ایک خاص ربط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے باوجود باہمی اختلاف کے، ان میں تمیز نہیں ہوسکتی، اگرچہ یہ قابلِ تمیز ہوتی ہیں۔ فرض کیا گیا ہے، کہ ان تمام حقائق کو ہم مفصلاً اس طرح بیان کرسکتے ہیں، کہ موخرالذکر صورت میں سُرتیاں کم و بیش مکمل طور پر ممتزج ہوجاتی ہیں، اور مقدم الذکر حالت میں ان میں امتزاج نہ ہوتا ہے، نہ ہوسکتا ہے۔ اس کے علاوہ امتزاج کے امکان کو اس طرح ختم کیا جاسکتا ہے، کہ یہ سُرتیاں یکے بعد دیگرے پیدا کی جائیں لیکن باوجود اس کے وہ ہموار ہوسکتی ہیں، اگرچہ ان کے درمیان یہ وقفہ واضح طور پر مدرک ہوتا ہے لیکن ہمواری اس طرح کے امتزاج پر موقوف نہیں ہوسکتی، کیونکہ اس حالت میں اجزاءِ ترکیبی قابلِ تمیز نہیں رہ سکتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ان کا احساس ایک درمیانی سُرتی کی صورت میں ہوگا، نہ دونوں کی نسبت نچلی سُرتی کی صورت میں[1]۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں، کہ ہمواری کی صورت میں ہم کو ایک کل کا وقوف ہوتا ہے، جس کی تحلیل میں ہم کامیاب بھی ہوسکتے ہیں، اور ناکام بھی۔ اس کے برخلاف ناہمواری میں ہم کو ایک غیر مسلسل کثرت کا علم ہوتا ہے، جن کو ہم ملا نہیں سکتے۔ کیا اس فرق کی توجیہ ہوسکتی ہے؟

تحلیلی نفسیات سے تو ہم کو کوئی مدد نہیں ملتی لیکن تخلیقی نفسیات، جو تحلیلی نفسیات پر مبنی ہوتی ہے، ہمارے کام آتی ہے۔ سب سے پہلے تو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ عام اور طبعی تجربہ صرف سُرتی مرکبات تک اب بھی محدود ہے، اور ہمیشہ سے محدود رہا ہے۔ تقریباً و تخمیناً سادہ سرتیاں،

---

[1] سٹومپف کے نزدیک یہ فرض نفسیاتی نقطۂ نظر سے ویسا ہی انتہائی ہے جیسا کہ خود احساس اس کا خیال ہے کہ اس کا عضویاتی مستلزم اعصاب متعلقہ کی ایک مرکزی "مخصوص توانائی" یا مخصوص توانائیوں کا مجموعہ ہے۔ (دیکھو کتاب ہذا بند ۲، حاشیہ) لیکن اس طرح کی مرکزی ترکیب کم از کم نفسی مشاکلت کی طرف تو یقیناً اشارہ کرتی ہے۔ اس ترکیب کے مرکزی ہونے کو سٹومپف یہ تو اس واقعہ سے منتج کرتا ہے کہ یہ امتزاج تخیل میں بھی ممکن ہوتا ہے لیکن یہ بھی یقیناً کسی گزشتہ عمل کی طرف اشارہ کرتا ہے آخر میں وہ ایک امکانی تکوینی نظریہ بیان کرتا ہے جس میں یہ اس [illegible] معنوی حکایت سطور مابعد میں ہوئی ہے (مصنف)

جو مصنوعی طور پر ہمارے معملوں، یا آرگنوں میں پیدا کی جاتی ہیں، عام تجربہ
کی حدود سے خارج ہیں۔ لہٰذا ہمارا یہ شبہ جائز ہوگا، کہ مرکب سُرتیوں
کی ہمواری، یا ناہمواری، کا قدیم تر، اور عام تر تجربہ ہی وہ اشارہ ہے، جس کی
ہم کو سادہ سُرتیوں کی ہمواری و ناہمواری کے لئے تلاش ہے۔ فرض کرو، کہ
ایک پیدائشی بہرہ شخص بعد میں اچھا ہو جاتا ہے، اور ہم آواز کے متعلق اس کے
پہلے تجربہ کو صرف سادہ سُرتیوں تک محدود رکھتے ہیں۔ کیا وہ بھی ہمواری
و ناہمواری میں کسی طرح فرق کرے گا جس طرح ہم کرتے ہیں؟ اس
امتحانی سوال کا کوئی قطعی و آخری جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن ھنسن[1] نے خوب
کہا ہے، کہ اسے سننا سیکھنا پڑے گا، جس طرح کہ اگر وہ پیدائشی اندھا ہوتا، اور
علاج سے اچھا ہو جاتا، تو اس کو دیکھنا سیکھنا پڑتا۔ سمعی تجربے کے واقعی
اور اصلی راستے کو ذہن میں رکھنے کے بعد دوسری بات جو قابل غور ہے، وہ
ایک واحد ہارمونک سُرتی مرکب اور دو ہموار سُرتی مرکبات کی ساخت
کی مشابہت ہے۔ ایک کی جزئی سُرتیاں ہمواری کے وہ تمام درجے رکھتی ہیں،
جو دوسرے میں ممکن ہیں، اور جس قدر زیادہ کامل یہ ہمواری ہوتی ہے، اسی قدر
زیادہ ان کی مشابہت ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ مناسب بنا ہے مؤخر الذکر کو، یہ سادہ ہو،
یا مرکب، مقدم الذکر کے ساتھ شامل و مدغم کرنے کی۔ ایک اِن ہارمونک
سُرتی مرکب (معارض ضربیں، جس کی خصوصیت ہوتی ہیں) بے میل سُرتیوں
کے کم و بیش قریب ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ ایک بنا ہے دو ناہموار سُرتی
مرکبات کو اِس قسم کی مرکب سُرتی کے ساتھ یکساں کرنے کی۔ لیکن اگر یہ
صحیح ہے، کہ دو ہم زمان سادہ سُرتیاں ضربوں کے بالکل خارج کر دیئے
جانے کے بعد بھی نہ صرف مختلف، بلکہ ناہموار مدرک ہوتی ہیں، تو پھر
یہ کہنا مشکل ہے، کہ تخلیقی نفسیات اس کی توجیہ کس طرح کرے گی۔ لیکن
اگر یہ صحیح ہے، کہ یہ ناہمواری صرف ماہرین موسیقی ہی کو معلوم ہو سکتی ہے، تو

---

[1] Hensen

کہا جا سکتا ہے، کہ اس معاملہ میں ان کا فیصلہ بالواسطہ اور انتاجی ہوتا ہے، نہ کہ بلاواسطہ اور احساسی۔ اس طرح یہ دقت باقی نہیں رہتی بحیثیت مجموعی واقعات اس افتراض کی تائید کرتے ہیں[1]۔

شور اور سرتیوں کے درمیان نفسیاتی تعلق ایک مختلف فیہ اور بحث طلب مسئلہ ہے۔ ان دونوں کا طبعی تعلق تو بالکل عیاں ہے۔ یہاں یہ تسلیم کیا جاتا ہے، کہ شور رقاصی[2] ارتعاشات کے مرکبات ہوتے ہیں۔ اور اس لئے ان کو فرض کرتے ہیں۔ لیکن یہ کہنا کہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے بھی یہی ہوتا ہے، یعنی یہ کہ شور بھی سرتی مرکبات کے حقیقی مرکبات ہوتے ہیں، غلطی ہے۔ مچھلی اور مینڈک پر موسیقی کا اثر نہیں ہوتا، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ وہ بہرے ہوتے ہیں۔ آوازوں میں سرتیوں کے تفرق کی حیاتیاتی شہادت اتنی ہی قطعی ہے، جتنی کہ آوازوں اور لمس کے تفرق کی۔ اعلیٰ ریڑھ دار جانوروں میں آلۂ سماعت زیادہ پیچیدہ ہوتا ہے۔ لیکن جھنجھنے کی سی بعض ابتدائی ساختیں، جو بے ریڑھ کے جانوروں میں پائی جاتی ہیں، اب بھی باقی ہیں ان کا وظیفہ کیا ہوتا ہے؟ خیال یہ ہے، کہ منجملہ اور وظائف کے ان کا ایک وظیفہ آواز کا ادراک کرنا ہے۔ لیکن سرتی کی تمیز ان سے نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اس تمیز کے لائق ہی نہیں۔ اگر کوئی مثال ایسی مل جائے، جس میں سرتیوں کی تمیز تو غائب ہو، لیکن آواز کا ادراک بدستور موجود ہو، یا بالعکس تو یہ ایجابی شہادت قطعی ہوگی لیکن ایسی مثال اب تک نظر سے نہیں گزری۔ لیکن یہ سلبی شہادت اتنی قطعی نہیں، بالخصوص اس وجہ سے، کہ اکثر مثالوں میں ایک کا فتور دوسرے کے فتور کو مستلزم نہیں ہوتا۔ اور جب آلۂ سماعت کا تسلسل ملحوظ رکھا جاتا ہے، تو یہ صورت ہمارے توقعات کے عین مطابق ثابت ہوتی ہے، ان حالتوں کے

---

[1] ہلمہولٹز کے بیانات پر اعتراضات گئے ہیں لیکن ہم کو اس میں شبہ ہے کہ ان بیانات کا کوئی تشفی بخش جواب دیا گیا ہے (مصنف)

[2] Pendular

سوا جہاں سُرتیوں کی حس میں ترقی بعد میں ہو، یا یہ زیادہ مختلف اور متفرق ساختوں کے ساتھ لازم و ملزوم ہو۔ یہاں یہ حس یقیناً ناقص ہوگی۔ یہ سچ ہے کہ افرادِ انسانی کو شوروں اور سُرتی مرکبات کے درمیان متعدد مدارج کا ادراک ہو سکتا ہے۔ لیکن ماہر عضویات جواب دے سکتا ہے کہ یہ حقیقت دعوے کو ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں، کیونکہ ہم میں گونج پیدا کرنے والا لابری آلہ موجود ہوتا ہے۔ لیکن نام نہاد "قلیل المدت شور" مثلاً برقی شرارے، یا ہتوڑے کی آواز، میں بھی امتداد ہوتا ہے۔

یہ عام خیال ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ بہت مشتبہ ہے۔ یہ ارتسام چونکہ بالکل قلیل المدت، اور تنہا ہوتا ہے، لہذا "اونچے" "نیچے" کا فرق امتداد کے فرق کے مقابلے میں امتدادیت کے فرق کے ساتھ زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ پھر ماہر عضویات یہ جواب بھی دے سکتا ہے کہ ایک ہی ہیجان سُرتی کو نہ پیدا کرتا ہے، نہ کر سکتا ہے۔ اب اگر اعتراض کیا جائے، کہ فوری، قلیل المدت، تنہا، اور سادہ شوروں کا وجود ہی نہیں، تو صرف یہ کہنا کافی ہے کہ ہم اس حد کے جس قدر قریب ہوتے جاتے ہیں، دھماکے کی نوعیت اسی قدر غالب ہوتی جاتی ہے۔ یہاں اس سے کوئی انکار نہیں کر سکتا، کہ ہمارے سمعی تجربات میں سے اکثر شوروں اور سُرتیوں کے مرکبات ہوتے ہیں۔

اس قسم کا ایک دلچسپ مرکب تکلم انسانی ہے۔ اس میں حروف صحیحہ تو تقریباً خالص شور ہیں اور حروف علت سُرتیوں سے اس قدر ملتے جلتے ہیں، کہ زمانۂ حال کے بعض مصنفین نے ان دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر ان کا بھی اسی طرح کا سلسلہ ہونا چاہئے، جیسا کہ سُرتیوں کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف صورت حال یہ ہے، کہ حروف علت سُرتی سلسلے کے صرف چند مخصوص نقاط سے متعین نسبت رکھتے ہیں، اور یہ نقاط مل کر سُرگموں کا ایک سلسلہ بناتے ہیں۔ اس کی مثال ہم کو ان الفاظ میں ملتی ہے، جن کا تلفظ بالکل اس آواز کے مشابہ ہوتا ہے۔

جن کو وہ ظاہر کرتے ہیں، مثلاً چہیرنا، وڑوکنا وغیرہ۔ پھر یہ بھی عام طور پر، بلکہ بالکل صحیح ہے کہ جو حیوانات ارادۃً مختلف آوازیں نکالتے ہیں، ان کے آلات سماعت بھی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اس واقعے سے سُرتی کے احساسات کے شوروں سے متفرق ہونے کی حیاتیاتی شہادت کی تائید ہوتی ہے۔

ادنیٰ حواس

(۷) بصارت و سماعت کے اعلیٰ حواس کے برعکس لمس، ذائقہ، بو، حرارت، وغیرہ، کے ادنیٰ حواس میں کیفی سلسلے نہیں ہوتے۔ یہاں لوگ حرارت کا نام لیں گے کہ اسے عدم احساس کے صفر سے دونوں طرف پھیلا ہوا ظاہر کیا جا سکتا ہے، اور یہ کہ اس کی دونوں انتہائی صورتیں، گرمی اور ٹھنڈک کی ہلاکت خیزی سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات بھی یکساں ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں سمتوں میں تسلسل شدت کا ہوتا ہے، نہ کیفیت کا۔ ذائقے کی چار ممیز کیفیات تجربے میں آتی ہیں، یعنی مٹھاس، کھٹاس، کڑواہٹ، اور نمکینی۔ لیکن بوؤں کی اتنی بھی صف بندی نہیں ہو سکتی۔

پھر یہ حواس اعلیٰ حواس سے اس بات میں بھی مختلف ہوتے ہیں، کہ ان میں سے دو یا زائد کے ملنے سے بھی احساسی مرکبات پیدا ہو جاتے ہیں، چنانچہ لیموں نیڈ میں مٹھاس بھی ہوتی ہے، ایک خاص بو بھی ہوتی ہے، اور ٹھنڈک بھی۔ ان پر تفصیلی بحث تو زیادہ تر ماہر عضویات کے لئے دلچسپ ہو سکتی ہے، لیکن لمس اور حرارت میں دو ایک باتیں ایسی ہیں، جو ہماری توجہ کی محتاج ہیں۔ سب سے پہلے قابل غور بات تو یہ ہے کہ ان کو احساسیت عامہ (جس پر ہم لفظ حسیت[1] کے ابہام کے ضمن میں غور

---

[1] دیکھو باب دوم بند ۳

کر چکے ہیں) سے بہت قریبی تعلق ہوتا ہے کہ ہم یہاں تک کہہ سکتے ہیں کہ اولی طور پر تو یہ اس میں شامل ہوتے ہیں لہٰذا مخصوص حواس کی صورت میں متفرق ہونے کے بعد اور ناک آپ میں؟ ان میں ایک ابہام باقی رہتا ہے، اور اس ابہام کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ہیجانات کی لمسی بنا میں خود جسم عجیب و غریب طریقے سے شامل ہوتا ہے۔ چنانچہ جب ہم کہتے ہیں کہ ہمیں گرمی، یا سردی محسوس ہو رہی ہے تو ہم اپنے جسم کی ایک خاص حالت کی طرف اشارہ کرتے ہیں، اور اس وقت ہم اپنی ذات کو اپنے جسم کا ہم معنی دیتے ہیں لیکن جب ہم حرارت کے مخصوص احساسات کا ذکر کرتے ہیں، تو اس میں وہ صحت نہیں ہوتی، جو سرخی کے مخصوص احساس کے ذکر میں ہوتی ہے سردی لگتے میں ہمارا اشارہ نہ تو محض حالت جسم کی طرف ہوتا ہے، نہ خالصاً حالت ماحول کی طرف۔ ہمارا اشارہ فی الواقع ان دونوں متغیر تعلق کی طرف ہوتا ہے۔ لاک اور برکلے اور ان سے بہت قبل متقدمین متکلمین نے ٹھیک کہا تھا، کہ گرم پانی ایک ہاتھ کو گرم محسوس ہو سکتا ہے اور دوسرے کو ٹھنڈا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اصلی مہیج حرارت نہیں، بلکہ حرارت کی کمی، یا بیشی ہے، اور احساس کی شدت کا انحصار اسی کمی یا بیشی کی شرح پر ہوتا ہے۔ لیکن ان میں اس سے بھی زیادہ اضافیت ہوتی ہے۔ صفر، یا نقطۂ بے حسی جہاں حرارت میں نہ کمی ہوتی ہے نہ بیشی، یا زیادہ صحت کے ساتھ یوں کہنا چاہیے، کہ جہاں حرارت مستقل و ثابت ہوتی ہے، جسم کے مختلف حصوں کے لئے مختلف ہوتا ہے[۱]۔ اسی قسم کی ایک مقامی اضافیت بہت زیادہ درجے میں لمس میں بھی پائی جاتی ہے اور یہ ان دونوں حواس کے لئے مخصوص ہے کیونکہ صرف نہیں کہ آلہ جسم

۱؎ جسم کے کھلے ہوئے حصوں کا درجہ حرارت باقی ماندہ حصوں کے درجہ حرارت سے بالعموم بہت نیچا ہوتا ہے لیکن تب بھی گرمی یا سردی کا کوئی احساس نہیں ہوتا، تاوقتیکہ اس میں کمی یا زیادتی نہ ہو۔ درجہ حرارت کے گرنے سے سردی کا احساس ہوتا ہے یہاں تک کہ نقطۂ بے حسی دوبارہ حاصل ہو جاتا ہے اگرچہ اس تمام عرصہ میں درجہ حرارت برابر بڑھتا رہتا ہے۔ درجہ حرارت کے بڑھنے میں اس کا عکس ہوتا ہے لیکن اگر یہ تغیر باقی رہے تو موافقت کی وجہ ایک نیا نقطۂ بے حسی پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح "موضوعی" اضافیت بہت زیادہ ہو جاتی ہے (مصنف)

کی سطح کے ہم وسعت ہوتا ہے اس پر ہم عنقریب مقامی علامات کے زیر عنوان غور کرینگے۔ بہر جس ناقص تفرق کی وجہ سے ہم ایک حس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حرارت کو پیش کرتی ہے اسی کے باعث دوسری حس کے متعلق بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ دباؤ کو پیش کرتی ہے۔ عضویات کی زبان میں کہنا چاہئے کہ مناسب مہیج "لازماً میکانکی" دباؤ نہیں ہوتا، کیونکہ ایک ہی احساس دباؤ کو بھی مستلزم ہوسکتا ہے، اور کھنچاؤ کو بھی۔

وہ مختلف احساسات، جن کو مجموعی طور پر "عضوی" کہتے ہیں، ان کا احساسیت سے تفرق اور بھی کم ہوتا ہے۔ یہ احساسات عضوی اس وجہ سے کہلاتے ہیں کہ بعد میں ہم ان میں سے اکثر کو کسی نہ کسی اندرونی عضو کی طرف منسوب کرتے ہیں، مثلاً پیاس، بھوک، وغیرہ۔ اگرچہ ان میں سے بعض مثلاً "فرحت" یا "پستی" تمام جسم کی حالت کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں غیر منفک ہیں، اس وجہ سے کہ کسی عضو کی صحت یا عدم صحت تمام جسم کی حالت کو متعین کرتی ہے۔ اس لحاظ سے بھی یہ نام نہاد عضوی احساسات بہت زیادہ پیچیدہ اور عسیر التحصیل ہوتے ہیں۔ بالعموم یہ نہ صرف سادہ تر احساسات مرکبات معلوم ہوتے ہیں، بلکہ ان میں افعال اضطراری بھی شامل دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم یہ اہم بہت ہوتے ہیں، اور ہم کسی اور ضمن میں ان پر مزید بحث کریں گے۔

حرکت

[1] (۸) عضوی احساسات ہی کی طرح وہ احساسات ہوتے ہیں جن کا پہلا تجربہ ہم کو بالعموم اس وقت ہوتا ہے، جب ہم معاودہ احساسات میں سے کسی احساس کا جواب دیتے ہیں۔ ان کو تجربے کے فعلی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، نہ کہ انفعالی یا آخذہ سے۔ لیکن بایں ہمہ وہ احساسی الماہیت ہوتے ہیں۔ عضوی احساسات کی طرح یہ بھی مرکبات ہوتے ہیں، لیکن کہنا چاہئے کہ اعتبارتہ

---

[1] نفسیات اختباری نے اس پیچیدہ مسئلہ پر روشنی ڈالنی شروع کر دی ہے (مصنف)

ان کی تحلیل بہت آسانی سے ہو جاتی ہے۔ اس تحلیل میں کچھ مدد "فقدانِ[1]
احساس" یا "فالج" سے ملتی ہے، جس میں ان میں سے بعض کا خاتمہ ہو جاتا
ہے، اور کچھ خود اپنے جسم کی خارجی حرکت سے، جس کو "انفعالی حرکت" کہتے ہیں۔
اکثر عضوی احساسات کا شعور ہم کو اس وقت ہوتا ہے، جب ہمارے
اعضا مختل ہو جاتے ہیں۔ ان کے برعکس حرکی احضارات کو ان اعضا
کے طبعی عمل سے تعلق ہوتا ہے، جو براہِ راست ہمارے قابو میں ہوتے ہیں۔
ان کے اپنے مخصوص عضوی احساسات ہوتے ہیں، مثلاً زیادہ ورزش
کرنے کی وجہ سے تکان میں، یا ورزش کی خواہش میں جسے "عضلی بھوک"
کہتے ہیں۔ ان مرکبات کو حرکی احضارات کہنے کے وقت ہم کو یہ احتیاط
کرنی چاہیئے کہ ان میں مکانی والتین شامل نہ ہو جائیں۔ "محسوس" نہ کہ
مدرک ہونے کی صورت میں ان میں امتدادیت بھی ہوتی ہے، اور زمانیت
بھی، لیکن ان سے نہ زمان پر دلالت ہوتی ہے، نہ مکان پر، نہ تنقل[2] پر۔
لیکن جس صورت میں کہ یہ طبعاً تجربہ میں آتے ہیں، اس میں طبیعی
حرکت کی ایک خصوصیت ہوتی ہے، جس کو تنقل کے محض علم ہندسہ[3]
کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ منفرداً اور بلاواسطہ طور پر وہ مقام، یا سمت،
یا معیارِ حرکت کے وقوف کے لیے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ان میں سے بعض کی
مدد سے ہم کو "قوت" کا وقوف ہوتا ہے۔ "قوت" خواہ آزاد صورت میں
کام میں آتی ہو، یا اس کو کم و بیش بالکل روک دیا گیا ہو۔ دوسرے الفاظ
میں اگرچہ ان میں سے کوئی بھی مجرد تنقل نہیں ہوتا، تاہم "فعلی حرکت" میں ایک جز
ہمیشہ بالقوہ[4] یا حرکی[5] ہوتا ہے۔ یہ خیال رہے، کہ ہم بالقوہ یا حرکی کی اصطلاح
کو ان ہی معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، جن میں ماہرِ طبیعیات ان کو
استعمال کرتا ہے۔ اس میں ہم معیارِ حرکت اور دباؤ دونوں کو شامل

---

۱ Anaesthesia
۲ Motion
۳ Kinematic
۴ Kinetic
۵ Dynamic

سمجھتے ہیں یہ خیال ہوسکتا ہے کہ آزاد بلا روک ٹوک حرکت میں کوشش کا احساس
شامل نہیں ہوتا لیکن یہ بات کہ کوئی نہ کوئی کوشش ان حرکات میں
شامل ہوتی ہے، ہر کسی قدر، غیر معلوم کیوں نہ ہو، اس واقعہ سے نتیج ہوتی
ہے کہ یہ حرکات بھی اگر بہت دیر تک جاری رہیں، تو تکان پیدا کرتی ہیں۔
لیکن قوت کا تجربہ عملاً مفید نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ اجزاء ترکیبی موجود نہوں
جو تکانی ادراک کے لئے راستہ صاف کرنے میں مدد دیتے ہیں۔ لہذا
"حرکی احساسات"[1] کی اصطلاح (جو دراصل تمام مجموعہ[2] کے لئے تجویز
کی گئی تھی) کو صرف آخری اجزاء ترکیبی تک محدود رکھنا بہتر ہوگا۔ اگر سینسر نے
حسی حرکی[3] کی اصطلاح کو غلطی سے خود بالقوہ عنصر کے لئے استعمال نہ کیا ہوتا، تو
یہ اصطلاح یہاں بہت پرمعنی ہوتی۔ میں نے اس کے لئے معاون حرکی[4]
کی اصطلاح تجویز کی ہے لیکن جہاں تک مجھے علم ہے اس کو
اختیار نہیں کیا گیا۔ ان احساسات کی غیر موجودگی ہی کی وجہ سے فقدان
احساس کا مریض براہ راست یہ نہیں بتلا سکتا کہ اس کی مساعی کامیاب
ہوئیں یا نہیں۔ نہ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ خارجی حرکت کی وجہ سے اس کا عضو
کس مقام پر ہے۔ ان تمام باتوں کو وہ آنکھ کی مدد سے معلوم کرتا ہے[5]
ہم کو فرض کرنا پڑتا ہے کہ حرکات کو دراصل ایک غیر متفرق یا ناقص طور پر
متفرق سلسلہ سے تعلق تھا۔ لیکن ترقی کے دوش بدوش یہ احساسات
کی شکل اختیار کر لی گئیں، اور اس طرح یہ مخصوص سلسلوں کا مجموعہ بن گئیں۔

---

[1] Kinaesthetic

[2] یہ اصطلاح نفسیات اور عضویات کے اس غلط بحث سے بچنے کے لئے بہت مفید ہے جو "عضلی حس" کی اصطلاح سے پیدا ہوتا ہے (مصنف)

[3] Dirigo-motor

[4] Auxilio motor

[5] اس کی عام مثال وہ بدقسمت عورت ہے جو اگر اپنے بچہ پر نگاہ نہ رکھتی تھی، تو اندیشہ ہوتا تھا کہ بچہ گر پڑے گا۔

ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ اُن معیّن حرکات کا مجموعہ بن گئیں جو علیحدہ علیحدہ بھی ممکن تھیں، اور جو مختلف طریقوں سے ملائی جا سکتی تھیں۔

حواسی احضارات تو بالعموم خالصۃً احساسی یعنی جلد، رباطات، عضلات، وغیرہ، سے آنے والی مختلف مرکز جو تحریکات[1] کے مستلزمات سمجھے گئے، لیکن خاص حرکی احضار کی نسبت بہت دنوں تک ایک مختلف[2] خیال تسلیم کیا جاتا رہا۔ لیکن یہ خیال آج کل اگر رد نہیں کیا جاتا، تو اس کو تسلیم بھی نہیں کیا جاتا۔ اس خیال کے مطابق "مستعملہ قوت کا خصوصی احساس" بقول بین "اندر کی طرف جانے والے انتقال کا نتیجہ نہ سمجھا جانا چاہئے۔ یہ فی الواقع باہر آنے والی رو کو مستلزم ہوتا ہے، جس رو کی وجہ سے عضلات کی تحریک ہوتی ہے"۔ اس افتراض کی ضرورت عضویاتی بنا تو یقیناً ثابت نہیں ہوئی، اور نہ بین اولی طور پر ان پر اعتماد ہی کرتا تھا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بحث کے شروع ہی میں، وہ کہتا ہے: "کہ فعل ہمارے احساسات کے مقابلے میں ہماری ساخت و ترکیب کی زیادہ داخل و غیر منفک خاصیت ہے، اور یہ ہماری ہر ایک حس میں بحیثیت ترکیبی جزو کے شامل ہوتا ہے"[3]۔ لیکن اس نفسیاتی صداقت کو بین کے بعض مخالفین (مثلاً ولیم جیمس) بھی ایسی شد و مد سے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ خود بین نے بیان کیا تھا۔ بدقسمتی یہ ہے کہ فعل عصبی کے اس نظریے کے حامیوں کی طرح ان میں سے اکثروں نے بھی، اسی طرح کے نفسی طبیعیاتی تعصب کے زیر اثر اس موضوعی فعلیت کی شہادت کو غلط مقام میں تلاش کیا ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوا کہ انھوں نے اس فعلیت کی حقیقت امیں شبہ کیا، یا اس سے بالکل انکار کر دیا، لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس نظریے نے اپنی

---

[1] سر چارلس بل، ویبر، سر ولیم ہیملٹن، وغیرہم نے اسی واسطے اس کے لئے "عضلی یا سادس حس" کا قدیم نام استعمال کیا ہے (مصنف)

[2] زبردست ماہر عضویات جوہانس میولر نے اس کو سب سے پہلے ہتھ تا پیش کیا، اور ہلمہولتز، لوڈویگ (Ludwig) وونٹ اور خصوصاً بین نے اس کو اختیار کیا (مصنف)

[3] صرف اسی وجہ سے فعلیت کو احضاری نہ سمجھنا چاہئے۔ دیکھو کتاب ہذا، باب سوم، بند ۲۔ (مصنف)

"حرکی" احضارات کو نام نہاد "احساسی" احضارات سے مدتِ حیات میں، بالکل ناواجب طور پر علیحدہ رکھا، گویا جاندار تجربہ لفظاً و معناً قائم بالذات حالتوں کے تبادل کا ہم معنی ہے، جن میں سے ایک بالکل انفعالی ہے، اور دوسری بالکل فعلی، اور جو آلاتِ حس اور آلاتِ حرکت کی تشریحی تفریق کے مقابل اس تجربہ کرنے والی ذات "ایغو" ایک احساسی سررشتہ یا صیغہ اطلاعِ آسانی، اور ایک حرکی سررشتہ یا صیغۂ انتظامی، کے درمیان چکر نہیں لگاتی، نہ یہ متعاقب وقتوں میں محض وصول کنندہ، یا محض عمل کنندہ، اور اس سے بھی کم ہمیشہ انفعالی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ یہ ہمیشہ فعلاً ایک فعلی غیر ایغو سے معاملہ کرتی ہے، جس کو بالعموم عالمِ خارجی کہتے ہیں۔

باب ششم

ادراک

تکمیل :- ادراک کے معنی

(۱) گزشتہ صفحات میں ہم نے اپنے احساسی اور حرکی سلسلوں کے تفرق پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے، اور معلوم کیا ہے، کہ یہ تفرق علی الترتیب محض قابل تمیز احساسات و حرکات کو پیدا کرتا ہے۔ اس بحث میں توضیح کی غرض سے ہم نے ایک اور عمل کو نظر انداز کر دیا ہے، جو درحقیقت اس تفرق کے دوش بدوش ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان تقریبا ابتدائی و سادہ احضارات کی ان ملتف احضارات کی صورت میں ترکیب و تکمیل سے ہے، جن کو درکات، وجدانات، احساسی حرکی رد اعمال، وغیرہ، کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہیے کہ ذہن کے ارتقا میں کوئی مخلوق انسان کے سے ممیز احساسات و حرکات کو حاصل کرتا ہے، بغیر اس کے کہ وہ احساسات کو علم کی صورت میں، اور حرکات کو فعل کی صورت میں تبدیل کرنے کی کوشش کرے۔ برخلاف اس کے ہمارے پاس یہ باور کرنے کے وجوہ ہیں، کہ جیسا کہ پہلے ضمناً کہا جا چکا ہے، گزشتہ تکمیل و ترکیب مزید تفرق میں مدد کرتی ہے، اور اک واضح تر و ممیز تر احساسات کے لئے راستہ صاف کرتا ہے، اور ارادی فعل اور زیادہ مختلف و متنوع حرکات کا پیش خیمہ ہوتا ہے[1]۔ ترکیب کا یہ عمل صحیح ترین

---

[1] دیکھو باب چہارم بند ۳۔ (مصنف)

معنوں میں نفسی عمل ہوتا ہے، اور قبل اس کے کہ ہم ان مرکبات پر غور کریں، جو اِسی عمل سے پیدا ہوتے ہیں، خود اِسی عمل پر غور کر لینا مفید ہوگا۔

اِس میں شبہ نہیں، کہ ان مرکبات میں سے سب کے سب نہیں تو اہم ترین اس اصول موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں، جن کی وجہ سے دلچسپ احساسات، حیت کی مدد سے، حرکات پیدا کرتے ہیں، اور جس کی وجہ سے اغراض کو پورا کرنے والی حرکات اِس کا حصّہ دار بن جاتی ہیں اس طریق پر مزید بحث کی سر دست ضرورت نہیں۔ لیکن اتنا یقینی ہے، کہ اسی طریقہ سے ایک نسبتۃً شدید احساس، اور ایک حرکت، جو کم از کم اتنی معیّن ہوتی ہے، کہ اِس احساس کو زیر تصرف لا سکتی ہے۔ ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں، اور ان کم شدید احساسات اور زیادہ منتشر حرکات، کو توجہ سے خارج کر دیتے ہیں، جو ان کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ ان ضبط و منع پیدا کرنے والی حرکات کی مداخلت کے بغیر احضاری سلسلہ (یہ کسی قدر زیادہ متفرق کیوں نہ ہو) علم کے مقاصد کے لئے ویسا ہی غیر مسلسل مجموعہ رہتا جیسا کہ کانٹ نے اس کو سمجھا تھا۔ اِس کے ساتھ ہی یہ بھی یاد رکھنا چاہئیے، کہ موضوع صرف ان مخصوص حرکات پر قابو پاتا ہے، جو جذبی اظہار کے مجموعہ حرکات میں شامل ہوتی ہیں، صرف اس وجہ سے کہ یہ حرکات صادر ہو کر بعض احساسات میں ضبط و منع پیدا کرتی ہیں۔ تجربہ سے قبل اور توارث کے بغیر نہ صرف کسی عملی علم غیب کے افتراض، بلکہ علم کی وہبی صورتوں کے قیاس کی بھی کوئی سائنٹیفک سند نہیں۔ پھر اِس بات کی بھی کوئی شہادت نہیں، یا شاید یہ کہنا زیادہ قرین صداقت ہوگا، کہ بہت ہی کم شہادت ہے، کہ موضوع کی فعلی اور تاثری حالتوں میں ایسی موافقت ہوتی ہے، جو پہلے ہی قائم ہو چکی ہے، اور جس کی وجہ سے الم انگیز رد اعمال مکروہ ہو جاتے ہیں، اور لذت آفرین رد اعمال مرغوب۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ ایک ذی حس جانور حرکت کرتا ہے صرف اس وجہ سے کہ وہ محسوس کرتا ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ ارادہ کرتا ہے۔ ایک کیڑا بھی جو ارادی حرکات صادر کرتا ہے

ان کے اکتساب کے لئے بھی سعی و خطا کے ایک طویل عمل کی یقیناً ضرورت ہوئی ہوگی۔ احتمال اس بات کا ہے کہ اس عمل کے شروع میں طبعی انتخاب کی اہمیت بہت زیادہ ہوگی، لیکن اس کی ترقی کے ساتھ ساتھ موضوعی انتخاب زیادہ غالب ہوتا ہوگا۔ اس عمل میں سے مخصوص آلات حس کی حرکات کو خارج کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ اس صورت میں اگر نفسیاتی توجیہ ممکن ہے، تو صرف موضوعی دلچسپی و غرض ہی سے حرکی و احساسی احضارات کی اُن ترکیبات کی توجیہ ہوگی، جن کو ہم مکانی ورکات، یا مادی اشیا کے وجدانات کہیں گے۔ جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے، اس طرح کے بعض قدیم ترین اسباق جوارح کے جسم کے تجسس کے عمل کے دوران میں سیکھے جاتے ہیں، اور یہ عمل ایسا ہے، کہ موضوعی دلچسپی و غرض میں اس کی بنا کی تلاش کبھی ناکام نہیں ہوسکتی۔

اس طرح کی ترکیبات و تکمیلات اولاً اس چیز پر موقوف ہوتی ہیں، جس کو ہم نے "توجہ کی حرکات" کہا ہے (باب سوم بند ۲)، اور خود یہ حرکات زیادہ تر اس لذت یا الم پر موقوف ہوتی ہیں، جن کو احضارات پیدا کرتے ہیں۔ لیکن ایک حد تک یہ یقینی ہے، کہ ہماری توجہ غیر ارادی طور پر ایک بے ہمہ احضار سے دوسرے بے ہمہ احضار کی طرف منتقل ہوسکتی ہے۔ بشرطیکہ موخر الذکر احضار میں اتنی شدت ہو، کہ اس سے حیرت پیدا ہو جائے، لیکن اتنی شدت نہ ہو، کہ جس کی وجہ سے حسیت پیدا ہو، اور اس حسیت کے سبب سے ہم اس احضار کو باقی رکھنے، یا اس کو ختم کرنے کی طرف مائل ہوں۔ لیکن ذہنی ارتقا سے تمام عمل میں اگر ہم کو کسی نئی چیز سے معاملہ پڑتا ہے، تو اس بے ہمگی کی وسعت نمایاں بہت تنگ ہو جاتی ہے۔ باہمہ احضارات اس صورت میں بھی باقی رہیں گے، لیکن جب تک کہ اور دلچسپ احضارات موجود ہیں، اس وقت تک ان بے ہمہ احضارات کا وجود و عدم برابر ہوگا۔

بحیثیت نفسیاتی [illegible] مصنفین کے ۱:

مختلف معنی رکھتا ہے، اگرچہ یہ سب معنی باہم ربط رکھتے ہیں بعض صورتوں میں اس سے احساس یا حرکت کی سادہ معرفت کے مقابلے میں ان کی محض شناخت مراد لی جاتی ہے۔ لیکن اکثر اس کا مفہوم بالکل وہی ہوتا ہے، جو احساسات کی "مقامیت اور تخریج[1]" کا ہوتا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ یہ یا تو ان احساسات کے ہم معنی فرض کیا جاتا ہے، جو خود ہمارے جسم (بحیثیت ممتد) کے کسی حصہ کے اثرات سمجھے جاتے ہیں، مثلاً سوئی کی چبھن، یا ان احساسات کے جو جسم کے اس حصہ، یا کسی اور خارجی شے کی صفات فرض کئے جاتے ہیں، مثلاً میرے ہاتھ، یا میری میز کا رنگ پہلے معنوں کے مطابق تو ادراک بغیر کسی مکانی احضار کے ممکن ہوتا ہے، اس طرح کہ جب احساس کی طرف چند مرتبہ توجہ کی جا چکی ہے، وہ مانوس ہو جاتا ہے۔ اس قسم کے درک کو بحیثیت " احضاری باز احضاری" مرکب، اور خالصتہً احساسی ہونے کے، ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں، کہ یہ مساوی ہے ب + ج کے، جہاں ب تو موجودہ احساس کو ظاہر کرتا ہے، اور ج گزشتہ تجربہ میں اس کی مانوسیت کی بنا کو۔ دوسرے مفہوم کے مطابق ایک بالکل نیا احساس (اگر اس کا وجود ممکنات سے ہے) درک بن سکتا ہے بشرطیکہ یہ ان حرکی تجربات کے ساتھ مختلط ہو جو اس کی مقامیت، یا تخریج کے لئے ضروری ہیں۔[2] اس طرح کے درک کو بھی علامات کی صورت میں ظاہر کر سکتے ہیں۔ یہ مساوی ہوگا لا + (ح + خ)، یا لا + ح کے۔ یہاں ح ہم معنی ہے، ایک واقعی حرکت کے، مثلاً آنکھوں کو منضبط کرنے کی حرکت۔ بعض صورت میں یہ حرکت کسی گزشتہ حرکت کا محض باز احضار، یعنی خ ہوتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ حقیقی ادراک غالباً ہمیشہ ان دونوں

---

[1] Projection

[2] دیکھو باب ہفتم، بند ۲۔ (مصنف)

معنوں پر حاوی ہوتا ہے؛ کیونکہ جن ارتسامات کی ہم شناخت کرتے ہیں، ان کو ہم اپنے جسم کے کسی حصّہ کے تاثر، یا اس کی صفت، کی صورت میں بھی معلوم کرلیتے ہیں۔ پھر جن ارتسامات کو ہم اس صورت میں معلوم کرتے ہیں، وہ کبھی بھی بالکل نئے نہیں ہوتے۔ ان کا کم از کم بحیثیت آواز، یا رنگ، یا درد، وغیرہ ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اکثر اوقات ہوسکتا ہے، کہ ہم اس تمام عمل کے صرف ایک پہلو سے سروکار رکھیں، مثلاً ایک کاریگر اپنی مصنوعات میں مانوسیت کو تلاش کرے، یا میں یہ فیصلہ کرنے کی کوشش کروں، کہ "ہرچہ می بینم بہ بیداریست یارب، یا بخواب"۔

لیکن تاہم ایک فرق ہے، جو قابلِ بیان ہے۔ ادراک کو جس صورت کہ ہم جانتے ہیں، اس میں نہ صرف شناخت (یا مشاکلت) اور "مکانی اشارہ" شامل ہوتے ہیں، بلکہ اس میں بالعموم ایک شے کی طرف "اشارہ" بھی ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے، کہ ہم کو ایک آواز، یا چمک، کا ادراک ہوجائے، اور اس چیز کا ادراک نہ ہو، جو اس آواز، یا چمک، کو پیدا کررہی ہے۔ لیکن پھر بھی ہم اس آواز، یا چمک، کو کسی ایسی چیز کی صفت، یا تغیر، یا حالت، سمجھتے ہیں، جو نہ صرف توجہ کرنے والی ذات سے بے نیاز ہے، بلکہ ان تمام ارتسامات سے بھی آزاد ہے، جس کی طرف وہ ذات توجہ کررہی ہے۔ لیکن یہاں پر پھر حقیقی اور واقعی علیحدگی ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ "یہ معروضی اشارہ" ہماری ذہنی ترقی کے اثناء میں باقی کے دو کے ساتھ گندھ چکا ہے۔ تاہم ایک محتاط نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ تحقق خاص خاص عوارض حالات پر موقوف ہوتا ہے، اور ان حالات کو ہم غائب متصور کرسکتے ہیں۔ ان عوارض حالات میں مختصراً ارتسامات کے ان مستقل ارتباطات و تعاقبات کو شامل سمجھنا چاہئے، جن کی توجیہ نفسیات نہیں کرسکتی، اور ان مستقل حرکات کو بھی جو ان ارتسامات سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً ہم ان ارتسامات کو

بیک وقت وصول کرتے ہیں، جن کو ہم منفرداً اس گلاب کے پھول کی خوشبو، اس کے رنگ اور اس کی نرمی کی صورت میں پہچانتے ہیں۔ ہم ان ارتسامات میں سے ہر ایک کو "درک" اور ان سب کو ملا کر "مرکب درک" کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس مرکب میں جزئی درکات کے محض اجتماع کے علاوہ کچھ اور بھی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ علم، یا وجدان بھی ہوتا ہے کہ یہ پھول وہ چیز ہے، جس کی یہ خوشبو ہے، جس کا یہ رنگ ہے، اور جس کی یہ نرمی[1] ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ادراک کی بحث میں ہم کو (۱) شناخت، (۲) ارتسامات کی مقامیت، اور (۳) اشیاء کے وجدان پر غور کرنا ہے۔

ارتسامات کی شناخت

(۲) شناخت، یا مشاکلت کی اصطلاحات بہت وسیع الاطلاق ہیں۔ سادہ ترین ذہنی عمل، جو فرض کیا جاتا ہے کہ اس سے مدلول ہوتا ہے اور ملتف ترین عمل میں بہت فرق ہوا کرتا ہے۔ ایک پرندہ جنگل میں انسان کو پہلی پہلی مرتبہ دیکھتا ہے، اور اس پر کوئی دہشت وغیرہ طاری نہیں ہوتی لیکن جب یہ انسان دو یا تین مرتبہ اس جنگل میں آتا ہے، تو یہ پرندہ انسان کو دیکھ کر اتنا ہی وحشت زدہ ہو جاتا ہے، جتنا کہ دیگر "مہذب" پرندے انسان کو دیکھ کر ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اب یہ پرندہ اس "سیدھے پر نہ پائے" کو پہچان لیتا ہے۔ جب یہ انسان اپنے وطن کو لوٹ کر آتا ہے، تو اس کے اعزا و احباب بھی اس کو پہچان لیتے ہیں، اگرچہ اس کو سیاحت و شکار کے خطرات و مصائب نے بہت کچھ بدل دیا ہے۔ موخر الذکر

---

[1] وجدان (Intuition) کی اصطلاح یہاں ان سادہ درکات کے مرکب کے لئے استعمال ہوئی ہے جو مکان و زمان میں بصورت وحدت کے مولف ہو گئے ہیں۔ اس کی بجائے ایک "مرکب درک" یا ایک "اکتسابی درک" کی اصطلاح کے استعمال سے نہ تو اس وحدت کی طرف اشارہ ہوتا ہے نہ اس "شئی تعمیر کی طرف" جس پر شیئیت دلالت کرتی ہے (مصنف)

صورت میں آواز یا رفتار کی کوئی اور نمایاں صفت اس سیاح کے گزشتہ سوانح کا احیا کرتی ہے، اور یہ سوانح اس کی موجودہ حالت کی طرف رہنما ہوتے ہیں۔ شناخت کی یہ دونوں صورتیں بہت مختلف ہیں، اور ماہرین نفسیات نے اس طرح کے سادہ ادراک کو بیان کرتے وقت موخرالذکر قسم کے احوال ذہن کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مقدم الذکر قسم کے احوال ذہن کو۔ وہ کہتے ہیں، کہ پہلے پہل ایک ابتدائی احضار، یا ارتسام، ب ہوتا ہے، پھر چند مرتبہ کے اعادہ کے بعد اس ب کے باقیات کا ایک مجموعہ ب۱، ب۲، ب۳...... باقی رہ جاتا ہے۔ اب ادراک کے وقت ہوتا یہ ہے کہ ب ن ان باز احضارات، یا تصورات، کا احیاء کرتا ہے، اور اپنے آپ کو ان کے ساتھ مولف کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہمارے بعد عمر کے ادراکات اکثر حالتوں میں واضح یادداشتوں، اور واضح توقعات کو بیدار کرتے ہیں لیکن چونکہ یہ گزشتہ ادراکات پر دال ہوتے ہیں، لہذا یہ ظاہر ہے کہ شناخت کی سب سے پہلی صورت اس قسم کے ستلازمات سے پاک ہوتی ہے، اور اس طرح یہ اس منطقی قضیہ کے ہم معنی نہیں ہوتی کہ "ب ن ب ہے"۔ ہم دیکھ چکے ہیں[1]، کہ مشاکلت خارجیت اور تفرق کو شامل ہوتی ہے، اور باز احضار کے لئے راستہ صاف کرتی ہے، لیکن خود اس میں جدید کو قدیم کے سامنے نہیں کیا جاتا، نہ اس میں مشابہت کی تعیین ہوتی ہے، اور نہ اس تعیین کی بناء پر کوئی اصطفاف۔ خالص احساس کو تو ہم نفسیاتی واہمہ فرض کر سکتے ہیں، اور ایسا ہی واہمہ سادہ تمثال، یا اس احساس کا احیا ہے۔ اس کو ہم بعد میں دیکھیں گے۔ آخری احساس پہلے احساس کا مشابہ نہیں ہوتا۔ یہ احضاری سلسلہ وہ تغیر ہے، جو خود گزشتہ تغیرات سے متغیر ہو چکا ہے۔ اور یہ کہنا کسی طرح بھی مناسب نہیں ہو سکتا کہ یہ گزشتہ

---

[1] دیکھو باب ہفتم بند ۲ (مصنف)

احضارات کو مستحضر کرتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے، کہ ان احضارات میں وہ فردیت ہی نہ تھی، جو اس استحضار سے مدلول ہوتی ہے، نہ یہ اپنے آپ کو ان تمثالات کے ساتھ مؤتلف کرتا ہے، جو اس کے مشابہ ہوتی ہیں، کیونکہ ائتلاف سے پہلے تمیز ہونی چاہئیے، اور جو چیز کہ مؤتلف ہو سکتی ہے، وہ ایک خاص وقت منفرق بھی ہو سکتی ہے۔

توضیح مطالب کی خاطر یہاں تک ہم نے فرض کیا ہے، کہ شناخت، یا سادہ ادراک، ایک منفصل و منفرد عمل ہے لیکن حقیقت یہ ہے، کہ تمام دیگر نفسی اعمال کی طرح یہ بھی ایک بڑے کل، ایک جاندار تجربے کا لازمی جزو ہے۔ لہذا مانوس ہو جانے کی صورت میں وہ چیز ایک ارتسام کے ساتھ شریک[۱] جاتی ہے، جس کے لئے "ابتدائی معنون[۲]" کی اصطلاح بہترین ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ صرف توجہ کی مدد سے مانوس ہوئی ہے، اور اس کی طرف توجہ اس سبب سے ہوئی، کہ موضوع کو اس کے ساتھ دلچسپی تھی، یعنی اس سے اس موضوع کو لذت حاصل ہوئی تھی، یا الم، اور اس طرح اس کا مفہوم عملی ہو گیا تھا، کہ محض وقوفی مفہوم کی اس سطح پر کوئی گنجایش نہیں[۲]۔

ارتسامات کی مقامیت: اس کے عناصر

(۱) ارتسامات کی مقامیت پر بحث کرنا گویا ان مدارج کو بیان کرنا ہے، جن سے گزر کر ایک نفسیاتی فرد مکان کا علم حاصل کرتا ہے۔ اس قسم کی تحقیق کے شروع ہی میں مناسب معلوم ہوتا ہے، کہ سب سے پہلے یہ معلوم کیا جائے، کہ کون کون سی بات ہمارے موضوع بحث سے

---

[۱] سٹاؤٹ مینوئل آف سائیکالوجی طبع ثالث صفحہ ۱۸۲

[۲] دیکھو باب اول (مصنف)

تعلق رکھتی ہے، اور کس کو ہمارے موضوع بحث سے تعلق نہیں۔ اس تصریح کے بغیر ان لوگوں کا اطمینان خاطر برباد ہو جائے گا، جو فلسفہ اور نفسیات کو خلط ملط کر کے علم کے اس عنصر کی ذہنی نوعیت کی مخالفت یا موافقت، کیا کرتے ہیں۔ علمیاتی معنوں میں مکان کے علم ذہنی ہونے کا اقرار یا انکار کرنا نفسیات کا کام نہیں۔ نفسیاتی معنوں میں تو یہ یقیناً ذہنی نہیں ہوتا۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ یہ شروع ہی سے صریحاً، یا ضمناً ہر ایک احضار کا عنصر نہیں ہوتا۔ یہاں اگر ہم ان دو چیزوں میں فرق معلوم کر لیں گے، جن کو فلاسفہ نے اکثر خلط ملط کیا ہے، تو ہمارا منشاء واضح ہو جائے گا۔ ایک طرف تو عینی مکانی تجربہ ہے، جس میں ایک فرد اشیا کے مقام کو حقیقۃً اور واقعۃً معلوم کرتا ہے، اور دوسری طرف مکان کا تصور، جو مجرد بھی ہے، اور مثالی بھی، اور جو اس قسم کے عینی تجربات کے اشتراکات پر مبنی ہے۔ ایک شخص ایک ایسے مقام پر پہونچتا ہے، جہاں سے وہ بچپن سے غائب رہا ہے۔ یہ شخص جانتا ہے، کہ اس کے مکانی ادراکات میں ایک طرح کی شخصی مساوات[1] کس حد تک دخیل ہوتی ہے۔ یہی حقیقت اس کو اس طرح بھی معلوم ہو سکتی ہے، کہ وہ اپنے ایک ایسے دوست کے ساتھ سیر کو جائے، جو اتفاق سے بڑا کھلاڑی ہے، اور "لانگ جمپ" میں مشاق ہے۔ راستہ میں اگر ایک ندی پڑے، جس کا پاٹ بارہ فٹ کا ہو، تو دوست تو جانتا ہے کہ وہ اس کو پھلانگ سکتا ہے، لیکن دوسرا شخص بخوبی واقف ہے، کہ وہ اس کو پھلانگ نہیں سکتا۔ ایک عینی و واقعی "اوپر" اور "ساتھ ساتھ" میں محض سمت کے فرق کے علاوہ اور بھی بہت فرق ہوتا ہے۔ کتا اڑ نہیں سکتا، لہذا وہ ایک ایسے شکار کی طرف توجہ نہیں کرتا، جو سو فٹ کی بلندی پر اڑ رہا ہے، لیکن اگر اس شکار کو ایک باز دیکھتا ہے، تو وہ اس کا تعاقب کرتا ہے، تاہم کتا ہوشیار رہتا ہے، اور اس شکار کے زمین پر اترنے کا انتظار کرتا ہے۔

عینی صورت میں جسم وہ اصل یا مقدمہ ہے، جس کے تعلق سے تمام مقامات ...

---

[1] Personal Equation

اندازہ کیا جاتا ہے۔ لہٰذا ایک فردِ مُدرِک کے لئے "یہاں" ایک اطلاقی مقام ہے، جس کو خالص مکان کی اضافیت تامہ یعنی جس کا کوئی مقابل نہیں۔ پھر اس چیز کے مقابلے میں جسے "تخریجی حواس"[1] کہا جاسکتا ہے، "احساسِ جسم" باطنی و خارجی کو اطلاقاً ممیز کرتا ہے، اور اس طرح جسمانی ذات اور اس کے ماحول کی حد بندی کرتا ہے۔ پھر ذاتِ مُدرِک کے لئے ماحولِ مکان اس صورت میں بلحاظ نوعیت "یا نوعیت" اور ابعاد متغیر ہوجاتا ہے، جب ادراک سامنے کی زمین سے پیچھے کی زمین کی طرف ہٹتا ہے، یا جب ہم ان اشیا کو چھوڑ کر، جن کا ادراک ہم کو اپنی موجودہ حالت و وضع کے تغیر سے ہوسکتا ہے، ان چیزوں کی طرف توجہ کرتے ہیں، جن تک ہم صرف نقل و حرکت کی مدد سے پہونچ سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں ہماری مختلف حرکات، اور ان کے اجتماعات، ایسے محددات[2] کا جال بناتے ہیں، جو کیفاً قابلِ تمیز ہوتے ہیں، لیکن، کہنا چاہیئے، کہ ہندسۃً فضول بھی ہوتے ہیں اور ناقص بھی۔ ادراک کے یہ واقعات تو وہ ہیں، جن میں بہائم بھی حصہ دار ہیں۔ ان واقعات اور ذی ابعاد ثلاثہ اور کیفی فروق و اختلافات سے مُبرّا مکان کے اس سائنٹفک تصور کے درمیان ایک بہت بڑی خلیج حائل ہے، جو فکر و زبان کی پیدا کردہ ہے، اور جس کو عقل اس چیز کا منطقی پیش افتراض سمجھتی ہے، جو ذہنی ارتقا کے سلسلہ میں اس پر زماناً مقدم تھی۔ مکان کے تجربہ کی اصلیت کی کامیاب توجیہ سے اگر قطع نظر بھی کرلی جائے تب بھی اس تجربہ کا نفسیاتی حیثیت سے اصلی نہ ہونا اس کے ترکیب پذیر ہونے سے ہی ظاہر ہوجاتا ہے۔ مکانی اضافات کے لئے بہت سی اشیا کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ الف ب کے باہم، د ج کے ساتھ، د سے فاصلہ پر، اور و اور الف کے

---

۱ Projecting senses

۲ Coordinates

درمیان، واقع ہوسکتا ہے۔ اور خارجیت، اجتماع، فاصلہ اور باطنیت کے یہ تمام اضافات مزید تخصیص پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ بہت سی اشیاء کے محض موجود ہونے سے مکانی اضافات حاصل نہیں ہو سکتے۔ مثلاً اجتماع حقیقی معنوں میں صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے جب اشیا جن کے درمیانی اضافات ہیں، ایک محسوس سلسلہ بنائیں لیکن یہ بھی یاد رہے، کہ یہ تسلسل ذہنی وسعت نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے، کہ اس ترکیب کا ادراک کس طرح ہوتا ہے؟ ہم دیکھیں گے[1]، کہ اس کا انحصار تین اجزا پر ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک لابدی ہے

(الف) مکانی تجربے کی پہلی شرط تو وہ ہے، جس کو ہم نے اس سے قبل کہیں احساس کی امتدادیت کہا ہے۔ ہمیں تسلیم ہے، کہ یہ اصلی کھوئی ہے کیونکہ جس قدر زیادہ ہم غور کرتے ہیں، اسی قدر یہ بات زیادہ واضح ہو جاتی ہے، کہ ان احساسات کا کوئی اجتماع، یا تلازم بھی ہمارے مکانی تجربہ کے اس عنصر کی توجیہ نہیں کرسکتا، جو صرف بلحاظ شدت وکیفیت مختلف ہوتا ہے۔ یہ احساسات حرکی احضارات کے ساتھ مل کر بھی اس عنصر کی توجیہ کے قابل نہیں بنتے۔ بہت سے متعاقب لمس، ا، ب، ج، د، حرکات ح۱، ح۲، ح۳، ح۴، کے مسلسل سلسلہ کے ساتھ مل سکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے، کہ یہ دونوں سلسلہ بار بار معکوس ہو جائیں، اور انجام کار لمس بیک وقت حاضر ہو جائیں۔ اس طرح ہم کو ان شریک الوجود اشیاء کا علم ہو سکتا ہے، جن کے درمیان ایک طرح کا فاصلہ ہوتا ہے۔ یہ علم ہمارے ادراک مکان کا لازمی جزو ہے، لیکن یہ اس کے ہم معنی نہیں کیونکہ، جیسا کہ تلازمی نفسیات کے ناقدین پہلے کہہ چکے ہیں، کسی سُر کے گانے یا سننے میں بھی ہم کو اسی طرح کا ایک تجربہ ہوتا ہے۔ وہاں بھی ہم استعارۃً "فاصلے" وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ تعاقب و ہمزمانیت میں جیسے

---

[1] دیکھو باب چہارم، بند ۲ اور باب پنجم، بند ۵ (مصنف)

امتدادیت کو اس طریقہ سے مستخرج کرنے کی سب سے زیادہ مکمل کوشش ہربرٹ سپنسر نے کی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس باب میں جو کچھ کرنا ممکن تھا، وہ سپنسر نے کیا۔ لیکن اس تمام بحث سے واضح صرف اس قدر ہوتا ہے کہ اس تمام عمل میں "گاڑی گھوڑے کے آگے" رکھی گئی ہے۔ صورت حال یہ نہیں کہ پہلے ہم کو (فعلی) لمسوں کے سلسلہ کا حرکات کے ذریعہ سے تجربہ ہوتا ہے اور پھر بعد میں جب ارتسامات ایک ہی وقت میں حاضر ہوتے ہیں، تو ہم ان کو ممتد و ذی وسعت سمجھتے ہیں، کیونکہ اب یہ حرکات کے اصلی سلسلہ کے ساتھ متلازم ہو جاتے ہیں، یا یہ ان حرکات کی علامت بن جاتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ ہر قسم کی حرکت سے قبل، اور ہر طرح کی حرکت کے بغیر، ہم کو ارتسامات کے حجم، یا امتدادیت، کا تجربہ ہوتا ہے، جس میں حرکات کی مدد سے ہم مقامات کو معلوم، اور فاصلوں کو متعین، کرتے ہیں، شرط صرف یہ ہے کہ یہ امتدادیت متفرق ہو۔[1]

لیکن یہاں بعض لوگ یہ اعتراض کرنے کے لئے بے قرار ہونگے، کہ اس طرح ہم مشمولات شعور کو ممتد کئے دے رہے ہیں، اور یہ ایک کھلی ہوئی نوعیت ہے۔ اس اعتراض کا بہترین جواب یہ ہے کہ ہم امتدادیت کے تصور کو اور زیادہ واضح کر دیں۔ فرض کرو کہ ہم ڈاک خانے کا ایک ٹکٹ اپنے کف دست پر چپاں کرتے ہیں اس طرح ہم کو ایک احساس حاصل

---

[1] ایک نئے انکشاف کی مناسبت میں ہمیشہ مبالغہ کا اندیشہ ہوتا ہے، اور قائلین تلازمیت نے یہی غلطی کی۔ اس میں تصور تلازم کے عام نفسیات میں سمت استعمال ہی نے ان کی مدد نہ کی، بلکہ اس زور نے بھی مدد کی، جو انہوں نے ادراک مکانی کی توجیہ میں واقعہ حرکت پر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں خیالات نے ان کے خلاف سازش کی تلازم نے اس خیال کو باقی رکھ کر کہ ہم کو بہت سے منفرد ارتسامات سے معاملہ پڑتا ہے، اور حرکت نے تعاقب کے خیال کو پیش کر کے۔ مل کی تعریف Examination of Hamilton طبع ثالث صفحہ ۲۶۶ و مابعد) سے ہم کو تعین آجانا چاہیے، کہ تاوقتیکہ ہم اس کی طرح یہ ماننے کے لئے تیار نہ ہوں کہ مکان کا تصور در اصل زمان کا تصور ہے، اس وقت تک ہم کو مکان کی اصلیت کی توجیہ کے لئے تجربہ حرکت کی نامناسبت کا قائل ہونا ہی پڑتا ہے (مصنف)

ہوتا ہے۔ اگر اس کے قریب ہی ایک اور ٹکٹ چسپاں کر دیا جائے، تو اس نئے تجربہ کو بیان کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم کہیں اب احساس کی مقدار میں زیادتی ہو گئی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شدت میں بھی مقدار دکمیت شامل ہوتی ہے، اور یہاں شدت میں کسی قسم کی زیادتی نہیں ہو رہی۔ ایک خاص شدت کا احساس، مثلاً گرمی کا ایسے احساس میں نہیں بدلا جا سکتا جس کی کیفیات دو یعنی گرمی و سردی ہوں، اور شدت غیر متغیر رہے۔ لیکن امتدادیت میں اس طرح کا تغیر ممکن ہے۔ جیسا نتیجہ ہو سکتا ہے کہ ہم ان دونوں ٹکٹوں میں سے ایک کی بجائے اتنا ہی بڑا کپڑا بھگو کر رکھ دیں، اس طرح مرکب احساس کے حجم میں کوئی فرق نہ پڑے گا۔ شدت کو اس چیز سے تعلق ہوتا ہے، جسے متدرج کمیت کہا جا سکتا ہے۔ اس میں کمی یا زیادتی ہو سکتی ہے، لیکن یہ مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں۔ امتدادیت بھی بحیثیت امتدادیت، مختلف حصوں کا مجموعہ نہیں ہوتی، اگرچہ کثرت اس سے مدلول ہوتی ہے، کیونکہ اس میں تفرق ہو سکتا ہے۔ اس کو مخفی، یا داخلی، کثرت کہ سکتے ہیں، اور کثرت کی "بنا" تو اس کے لئے اور بھی بہتر اصطلاح ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کہنا، کہ ایک واحد احضاری حجم رکھتا ہے، یہ کہنے کے برابر ہے کہ احضاری سلسلے کا ایک حصّہ، جو اس وقت غیر متفرق ہے، تفرق کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ دو ٹکٹوں میں سے ایک کی بجائے بھیگا ہوا کپڑا رکھنے میں ہوتا ہے۔

ب۔ امتدادیت کی اس صفت کو مجموعی احضاری سلسلہ کی طرف منسوب کرنے کے بعد اب ہم کو ایک مخصوص احساس اور اس بڑے کل کے تعلق کو دریافت کرنا ہے۔ جب تک کہ ایسے احساس کی امتدادیت اس حد تک کم جا سکتی ہے کہ غائب نہ ہو جائے، اس وقت تک اس احساس کی دو یا زائد "مقامی علامات" ہوتی، یا ہو سکتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ غائب ہو جانے والا حصّہ (مثلاً ایک ٹکٹ کو نکالنے پھینکنے میں) اگرچہ کیفاً وشدۃً بعینہ وہی ہے، جو باقی ہے، تاہم یہ بداہتہً کل کا ایک مختلف

حصہ ہی ہوگا لیکن احساس اور مجموعی احساسی سلسلہ کے اس اختلافِ تعلقات کے متعلق صرف یہ فرض کیا جا سکتا ہے، کہ یہ مقامی تمیز و تفریق کی بنا یا اس کا مکان مہیا کرتا ہے، اور یہ کہ شروع ہی وہ ظاہرہ باہم اختلاف نہیں، جو لوٹزے کی اصطلاح "مقامی علامت" سے مدلول ہوتا ہے۔ لیکن ہم کہہ سکتے ہیں، کہ جس صورت میں دو ٹکٹ ہوتے ہیں، اس میں اُس حالت کے مقابلے میں زیادہ جزئی احضارات ہوتے ہیں جہاں صرف ایک ٹکٹ ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اب ہم کو ایسے مرکب احساس کے مقامی تفرق پر غور کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اُس چیز کے ارتقا پر غور کرنا ہے، جس کو وہ یہ کے مقامی، یا محلی احس کہا ہے۔ اپنے اس قول کی توضیح کے لئے صرف اس واقعہ کے نفسیاتی مدلولات کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے، کہ جسم انسانی کی سطح کے دو ایسے حصے مشکل ہی سے ملیں گے، جو ازروئے علم تشریح الاجسام ایک ہی جیسے ہوں۔ یہ حصے صرف عصبی اختتامات کی تقسیم و نوعیت کے لحاظ ہی سے مختلف نہیں ہوتے، بلکہ ان میں اُن حصوں کے لحاظ سے بھی اختلاف ہوتا ہے، جو جلد کے نیچے پائے جاتے ہیں۔ کسی جگہ ہڈی ہوتی ہے، کسی جگہ چربی، کسی جگہ عضلات ہوتے ہیں، اور کسی جگہ رباطات۔ یہی اختلافات احساسات کی مقامی خصوصیات کے تفاوت کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں۔ حیوانیات تقابلہ سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جب خارجی ارتسامات اور ان ارتسامات سے پیدا ہونے والی حرکات، اس عضو پر تدریجی تفرق پیدا کرتے ہیں، جو در اصل متجانس و متناسب تھا، تو یہ تفاوت کس طرح ترقی پذیر ہوا۔ ایک کرہ کی سطح پر دو مختلف نقاط میں اس قسم کے اختلاف کی کوئی بنا نہیں۔ لیکن اگر یہ کرہ چکر کھانے لگے، تو پھر ہمارا یہ بیان صحیح نہیں رہتا، اور اگر یہ چکر کھانے کے ساتھ ساتھ اپنے محور کی سمت میں آگے اور پیچھے کی طرف حرکت بھی کرتا ہے،

Local or Topical sense محلی

تو یہ بیان اور بھی زیادہ غلط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ جسم کے ہر بلا واسطہ طور پر قابل تمیز حصے کے مقابلے میں ایک مقامی علامت ہوتی ہے، ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ کسی خاص وقت میں اس سلسلہ کا صرف ایک حصہ صراحتہً و وضاحتہً میدان شعور میں ہوتا ہے۔ لیکن کوئی شخص یہ کہے گا، کہ ایک حصہ دوسرے ہاتھ یا چہرے کے ایک حصہ کے ساتھ کسی صورت میں بھی تسلسل محسوس ہو سکتا ہے[1]۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقامی علامات میں ہمیشہ غیر متغیر باہمی تعلقات پائے جاتے ہیں چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا، کہ دو مسلسل علامات ایک دن تو ناقابل تمیز معلوم ہوں، اور دوسرے دن یہ بالکل ممیز ہو جائیں[2]۔ اس تمیز و تفرق کا امکان احساس کے محض حجم میں صرف اس وجہ سے پایا جاتا ہے، کہ یہ مقامی علامات کی صورت میں بتدریج متفرق ہو سکتا ہے[3]۔

مختصر یہ کہ اگر اس طرح کا تفرق فی الواقع پیدا ہوتا ہے، تو ہمارے پاس ایسے احضارات کی کثرت ہے، جو ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں[4] جو ایک ہی وقت میں حاضر ہونے والا ذہنی وسعت سلسلہ بناتے ہیں،

---

[1] لیکن بعض امراض میں ہوتا ہے، کہ مریض ایک احساس کو مہیج کی مخالف طرف مقیم کرتا ہے لیکن اس کا یہ مقام مہیج کے مقام کے متناسب ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی مشاہدہ میں آیا ہے، کہ جو لوگ دونوں ہاتھوں سے یکساں سہولت کے ساتھ کام کر سکتے ہیں، ان کو دائیں بائیں کی تمیز میں معمول سے زیادہ دقت ہوتی ہے، داخلی احساسات میں یہ غلطیاں کبھی بھی نہیں ہوتیں۔ یہ واقعات مقامی علامات کے وجود کی شہادت کے طور پر پیش کئے جا سکتے ہیں۔ (مصنف)

[2] مشق کی وجہ سے ہماری نام نہاد "مکانی حس" کی اصطلاحات اس بیان کے متناقض نہیں۔ برخلاف اس کے یہ تمام واقعات امتدادیت کے افتراق کو ہمارے مکانی تجربے کا ایک ممیز عنصر بنا کے موید ہیں۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ یہ اصطلاحات متناسب مقامات میں بہت زیادہ نمایاں ہوتی ہیں اگرچہ مشق صرف ایک پہلو ہوتی ہے (مصنف)

[3] ڈاکٹر (Rivers) اور ڈاکٹر ہیڈ (Head) کا تقسیم عصب کے متعلق دلچسپ اور بہا درانہ انسانی تجربہ اس عقیدہ کی تائید میں ہے کہ مقامی علامات اصلاً غیر متفرق امتدادیت سے پیدا ہوتی ہیں لیکن ان ڈاکٹروں کی عجیب و غریب اصطلاحات یعنی Protopathic Epicritic احساسیت بہت کچھ آسان اور عمدہ نہیں (مصنف)

[4] اس ناقابلیت ہم احضاری کے لئے دیکھو باب چہارم بند ۲ (مصنف)

اور جو آپس میں بعض مقررہ و غیر متغیر تعلقات رکھتے ہیں۔ انفعالی لمس اس طرح کے تجربے کی ایک مثال ہے ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ مکان بھی اسی طرح مقامات کے معین و مقرر سلسلہ پر مشتمل ہوتا ہے، لیکن اس میں اس کے علاوہ حرکات کا مکان بھی شامل ہوتا ہے مختلف مقامی علامات کے سلسلہ میں اس طرح کوئی چیز نہیں ہوتی۔ اس کو ہم ایک ملا[1] کہہ سکتے ہیں، لیکن یہ "بھری ہوئی جگہ" کا احضار صرف اس وقت مہیا کر سکتا ہے، جب اس کی مختلف مقامی علامات فعلی لمس کے ساتھ منتظم طور پر ملتف و مختلط ہو جاتی ہیں، یعنی یہ کہ جب ان حرکات و اتصالات کا تقابل ہمارے تجربے میں آجاتا ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم اس وقت اس ملا کو صرف مکان کی صورت میں متصور کر سکتے ہیں، کیونکہ ہم اس وقت اپنے اُن حرکی تجربات کو نظر انداز نہیں کر سکتے ہیں، جن سے ہم نے اس کی تفتیش و تحقیق کی ہے لیکن تاہم ہم ادراکِ مکان، اور اس ادراک کے عنصر کے فرق کی ایک تشبیہ اس طرح قائم کر سکتے ہیں کہ ہم حجیم و اصلی احساسات اور حجیم سطحی احساسات، یا جسم (بحیثیت جاندار عضویے) کے عام احساس، اور اس جسم (بحیثیت ممتد) کے اپنے ادراک کا مقابلہ کریں۔ یا ہم اسی فرق کو یہ کہہ کر بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ امتداد "یہاں" اور "وہاں" کے فرق پر دال ہوتا ہے، اور امتدادیت کا اشارہ ایک خاص "ہر جائی پن" کی طرف ہوتا ہے۔

اگر مکان کے کسی نفسیاتی نظریئے کے لئے امتدادیت کا یہ تصور ضروری ہے تو یہ بات عجیب معلوم ہوگی، کہ اس وقت تک کسی نے بھی اس کی طرف توجہ نہ کی۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے، کہ مکان کے علم کی اصلیت کی تحقیق میں ہم نے ہمیشہ مکان کے تصور کو پیش نظر رکھا ہے، نہ کہ مکانی ادراکات کو۔ جس صورت میں کہ مکان کو

---

[1] Plenum

ہم متصور کرتے ہیں، اس میں وہ مختلف مقامات میں تمیز صرف جبلتوں اور بعض خطوط و زوایا کی علامتوں کی بنا پر ہوتی ہے بحیثیت اس کے کہ ان جبلتوں اور خطوط و زوایا کے لئے ایک خاص مقدمۂ بنیادی مقام، یا اصلیت، کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔ ہمارے حرکی تجربات ان عناصر کی توجیہ کے لئے کافی ہیں لیکن یہ یقینی ہے، کہ جب ہم غور کرتے ہیں، تو یہ سوال ہم کو پریشان کرتا ہے، کہ یہ مقامات بحیثیت "جگہوں" کے، ان حرکات سے قبل کس طرح ممیز ہو جاتے ہیں، جن کی وجہ سے وہ مقامات مختلف بنتے ہیں؟ اور یہ کہ اگر یہ ممیز نہیں ہوتے، تو حرکات کی مکانی تاویل کس طرح ہوتی ہے؟ اس طرح ہم پھر مقامی علامات کی طرف عود کر آتے ہیں۔ ہمارا مطلب یہ ہے، کہ جس رابطے کو ہم غائب سمجھ رہے تھے، وہ ان واقعی تجربات سے مہیا ہوتا ہے، جو ہم کو اپنے جسم سے حاصل ہوتے ہیں، جہاں اور مقامات حرکت سے بے نیاز ہو کر کیفاً مختلف ہوتے ہیں، یا مقامی علامت رکھتے ہیں۔ یہ سچ ہے، کہ ایسے مقامات کو حرکت کے بغیر مکانی نہیں کہا جا سکتا، لیکن اگر ان مقامات میں اس فرق کے علاوہ، جو حرکت سے ہوتا ہے، کوئی اور فرق نہ ہوتا، تو پھر ہم اس حرکت کو بھی مکانی نہ کہہ سکتے۔ اگر ہم غبارے میں اڑ رہے ہوں، اور فضا کہر آلود ہو، تو ہم اپنے نقل مقام کو اتنا ہی محسوس کریں گے، جتنا کہ اس وقت جب یہ غبارہ ایک جگہ ٹھیرا ہو۔ اسی طرح اگر ہم جادو کے زور سے ایک جگہ سے دوسری جگہ اڑتے ہیں، تو ہم کو ان جگہوں کا بحیثیت مقامات علم ہو سکتا ہے، اور ہم ان کی تمام خصوصیات لکھ بھی سکتے ہیں لیکن ہم اپنا سفر نامہ لکھ کر اوروں کو ان مقام تک طبعی طور پر پہنچنے کے لئے راستہ نہیں بتا سکتے۔

اب ہم اس اطلاع کی بہم رسانی میں حرکت کی کارفرمائی پر غور کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ہم اس عمل پر غور کر سکتے ہیں جس کی وجہ سے اس سلسلے کے احضارات مکانی کے حرکات میں تبدیل

ہوتے ہیں، جو دراصل غیر ذی الابعاد[1] تھا۔ اس غور و فکر میں ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ اگرچہ اس سلسلے سے ایک ہی مقامی علامات رکھنے والے دو ارتسامات کی ہم احضاری کی ناقابلیت مدلول ہوتی ہے، تاہم یہ نہ صرف مختلف جسم کے احساسات، بلکہ اس احساس کے احضار میں بھی مانع نہیں آتا، جس میں تمام سلسلہ بیک وقت شامل ہوتا ہے۔ اس کی بہترین مثال کی وہ حالت ہے، جب ہم گرم پانی سے نہاتے ہیں، (ربین) جو اس چیز کا مقابل ہے، جس کو ہم نے "ہمہ جائی پن" کہا ہے۔ اس کے برخلاف نفس حرکی عنصر کے متعلق پہلی اہم بات یہ ہے کہ معاون حرکی[2] یا حراحساسی احضارات ح۱، ح۲، ح۳ ..... حن کے متعاقب سلسلہ ناقابل ہم احضار، اور متغیر ہوتے ہیں۔ یہاں ح۱ ح۲ کے ساتھ حاضر نہیں ہو سکتا، اور ح۱ سے حن تک ح۲ اور ح۲ سے گزرے بغیر پہونچنا بالکل ناممکن ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ صرف اس واحد سلسلہ سے ہم کو ان ارتسامات کے ناقابل تغیر تعاقب کے علم کے سوا اور کچھ حاصل نہیں، جن کو پیدا کرنا ہمارے اختیار میں تھا۔ اگر ہم ح کے سلسلوں کو "موضعی[3] علامات" کہیں، تو ان کا اور مقامی علامات کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ دونوں کے دونوں ناقابل تغیر ہیں، لیکن ایک کی خصوصیت تعاقب ہے اور دوسرے کی ہم زمانیت! ایک سے مقام بالقوۃ مکان سے حاصل ہوتا ہے، اور دوسرے سے مکان بالقوہ بغیر مقام کے اسی وجہ سے ہم دونوں کو محض علامات کہتے ہیں[4]۔ لیکن جو حرکات کہ جسم کی تفتیش میں لازمی ہوتی ہیں، ان کے دوران میں یہ موضعی علامات ان فعلی و انفعالی لمس کی وجہ سے نئے معنی اکتساب کر لیتی ہیں، جو ان کے ساتھ ہوتے ہیں، بعینہ اس طرح جیسے کہ ان حرکات کی وجہ سے ان

---

[1] پائنکارے (Poincare) اس کو "ابتداءً بے روپ" کہتا ہے۔ اس کو ذی ابعاد ثلاثہ مکان کے صراحتہً ہم معنی سمجھنا، ہمارے مکانی تصورات (Concepts) کی اس وقت پیش بینی کرنا ہوگا، جب ہم نے مکانی ادراکات کے درجہ تک بھی ترقی نہیں کی، اس کو ذی ابعاد شئی مکان کے ہم معنی سمجھنا امتداویت کے معنوں ہی کو غلط سمجھنا ہوگا (مصنف)

[2] Auxilio-motor [3] Positional signs [4] چنانچہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک جگہ کا مقام معلوم کیا جا سکتا ہے، بغیر اس کے اس کا معین جغرافیہ معلوم ہو اور بالعکس (مصنف)

فعلی و انفعالی لمس میں وہ معنی پیدا ہو جاتے ہیں، جو ان حرکات کے بغیر کبھی پیدا نہ ہو سکتے تھے۔

مکان کا لمسی ادراک

(۴) واقعی مقام اور مکانی اضافت کے احضارات صرف اس مرکب میں ہوتے ہیں، جو اس طرح پیدا ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ مکان اگرچہ ایک شریک الوجود سلسلہ سمجھا جاتا ہے، تاہم یہ ہر جائیت کے خیال کو قبول نہیں کرتا۔ دو مقامات لَ اور لً بالضرورت شریک الوجود ہونے چاہئیں لیکن جب تک کہ ہم اپنے آپ کو ان دونوں پر ایک ہی معنوں میں موجود تصور کرتے ہیں، اس وقت تک یہ حقیقی معنوں میں ممیز مقامات نہیں بنتے۔ لیکن اگر بَ اور بً دو ارتسامات ہوں، جو ہاتھ، یا بازو کے دو مقامات لَ اور لً پر پرکار کے دو سرے رکھنے سے پیدا ہوتے ہوں، اور لَ پر انگلی رکھ کر اس کو لً کی طرف حرکت دیں تو ہم کو بَ، بً، بٍ، بُ سلسلہ کا تجربہ ہوگا۔ یہ لَ اور لً کو مقامات میں بدل دیتا ہے اور بَ اور بً میں بحیثیت مواضع علیحدگی کا تعلق نہیں، بلکہ متعین فاصلے کا تعلق پیدا کرتا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے مرکب کو علامات کے ذریعے سے شاید اس طرح ظاہر کیا جا سکتا ہے۔

.... بَ، بً، بٍ، بُ، بِ، بٌ، ب، ب، ب......

تَ، تً، تٍ، تُ،

بَ بً بٍ بُ

یہاں پہلی سطر لمسی سلسلے کے ایک حصے کو ظاہر کرتی ہے، جس میں بَ اور بً ممیز انفعالی لمس ہیں، جو مجموعی سلسلہ کے مدھم احساسات کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں، اور یہ مدھم احساسات "عام جسمانی حس" میں شامل ہوتے ہیں۔ تَ تفتیش کرنے والی انگلی کے فعلی لمس کو ظاہر کرتی ہے، اور بَ

اس فعلی لمس کے مقابل حرکی احساس کو بحیثیت ایک "وضعی علامت" کے مستحضر کرتی ہے، باقی سلسلہ اس وقت فی الواقع موجود نہیں، لیکن اس کا گزشتہ تفتیشات سے احیا کیا جا سکتا ہے۔ اسے ت ت ت، اور پ۲ پ۳ پ۴ سے ظاہر کیا گیا ہے۔

جب حرکات کے سلسلے کے ساتھ فعلی لمس بغیر انفعالی لمس کے موجود ہوں تو خود ہمارے جسم اور خارجی اجسام کی تفریق پیدا ہوتی ہے۔ جب اس سلسلہ کی ابتدائی حرکت کے ساتھ فعلی و انفعالی، دونوں لمس ہوں، اور آخری حرکت میں صرف فعلی لمس ہوں، اور درمیانی حرکتوں میں ان میں سے کوئی بھی نہ ہو، تو ہم کو اپنے جسم اور خارجی اجسام کے درمیان خالی مکان کا احضار حاصل ہوتا ہے لیکن یہ اس وقت تک نہیں ہوتا، جب تک کہ ان درمیانی حرکات کے ساتھ ساتھ اتصالات کے کثیر الوقوع تجربے کی وجہ سے ہم تمام حرکت کو، نہ صرف بحیثیت محض تعاقب، بلکہ بہیئت نقل مقام کے بھی معلوم نہ کر لیں۔ اس طرح فعلی لمس کی تو تخریج ہو جاتی ہے، اور صرف انفعالی لمس صحیح معنوں میں مقیم کئے جاتے ہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایک ارتسام کی "مقامیت" اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی، جب تک کہ دوسرا ارتسام شروع نہ ہو جائے۔ یہاں ہم کو احتیاط کرنی چاہیے، کہیں ایسا نہ ہو، کہ ہماری اس لازماً کافی توضیح سے یہ غلط فہمی پیدا ہو جائے کہ ایک ارتسام کو مقیم کرنا بالکلیہ اور خالصۃً ہم معنیٰ ہے ان مخصوص حرکات کے صدور، یا ان کے تخیل کے، جو انفعالی ارتسامات کے ایک مجموعہ کے ساتھ فعلی لمس کو شامل کرنے کے لئے ضروری ہیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ صرف اسی قدر کافی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسے مقام کا اقرار، جو دیگر مقامات سے بے تعلق ہو، ایک تضاد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اگرچہ "مقامیت" مذکورہ بالا قسم کے بہت سے مخصوص تجربات پر موقوف ہوتی ہے، تاہم یہ ایک مصنوعی پیداوار نہیں، کہ ایک وقت میں اس کا صرف ایک حصہ مکمل ہو۔ یہ لازماً ایک ایسا نمود و بروز ہے، کہ اس کے تمام مختلف اجزا

بلحاظ تعین، و باہمی روابط، ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی اس وقت اس درجے آگے بڑھ چکی ہے، کہ ہم اُن مخصوص حرکات کو بھی تخیل میں نہیں لا سکتے، جو ایک ارتسام کی "مقامیت" سے مدلول ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اب وہ اس وضاحت کے ساتھ مستحضر نہیں ہوتے، جتنے کہ اس وقت ہوتے ہیں، جب ہم ان کو صادر کرنے کی نیت کرتے ہیں۔ گزشتہ تجربات "باقی" تو ہیں لیکن محض ادراک میں یہ اس قدر "ملتف" ہو جاتے ہیں، کہ ان کو محفوظ، یا تخیل کہنا مناسب نہیں۔

ہمارے سب سے پہلے مکانی ادراکات کی تقریباً جبلی نوعیت کے ضمن میں "مقامیت" "تخریج" "جسمانی اشارہ" "مکانی اشارہ" وغیرہ قسم کی اصطلاحات کے مروجہ استعمال میں ایک اور غلط فہمی سے متنبہ کرنا بھی مناسب ہو گا۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے، کہ جسم بحیثیت ممتد، یا زیادہ عمومیت کے ساتھ کہنا چاہیے، کہ تمام خارجی مکان "مقامیت" "تخریج" یہ ایسے مکان کی طرف ارتسامات کو منسوب کئے بغیر کسی طریقے سے حاضر ہوتا، یا فرض کیا جاتا ہے۔ ایک کتاب کو الماری میں اس کی جگہ رکھنے کے لئے لازمی ہے، کہ (۱) کتاب ہو، (۲) کتاب کے علاوہ الماری میں اس کی جگہ ہو، اور (۳) کتاب پر ایک نشان ہو، جس سے اس جگہ کا علم ہو جائے[1]۔ لیکن ہمارے مکانی تجربہ کے ارتقا میں ارتسامات اور مقامات اس طرح الگ الگ حاضر نہیں ہوتے۔ ہم کو ایک ایسا ارتسام حاصل ہو سکتا ہے، یا کم از کم ہم ایک ایسا ارتسام فرض کر سکتے ہیں، جو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، مقام کی تخصیص کے بغیر پہچانا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر اس کے مقام کی تخصیص کر لی جاتی

[1] لوٹس نے "مقامی علامت" کی اصطلاح کو ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا اور یہی وہ معنی ہیں جس سے بچنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں یہاں لفظ "علامت" کا استعمال گمراہ کن ہے۔ "موضعی عنصر" (Topical Factor) بہتر اصطلاح ہوتی، بشرطیکہ ہم وضع اصطلاحات کا کام از سر نو شروع کریں بہرکیف یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ "مقامی علامت" کا استعمال دفع اعتراض کے لئے ہو رہا ہے، نہ کہ حقیقت کو بیان کرنے کے لئے۔ اس سے وہ اشارہ مراد نہیں لیا جاتا، جس کی مدد سے مکان کے درک میں احساسات کا مقام معلوم کیا جاتا ہے"۔ ہمارے لئے یہ ان عناصر میں سے ایک عنصر کا نام ہے جس کے ذریعہ سے وہ درک حاصل کیا جاتا ہے۔ اسی بیان کا اطلاق "موضعی علامت" پر بھی ہوتا ہے (مصنف)

ہے، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے، کہ نئے اجزا کی ترکیب سے ایک زیادہ لطیف احضار کی تشکیل ہوتی ہے، نہ یہ کہ ایک دوسری ممیز شے کا احضار ہوتا ہے، اور پھر اس میں اور ارتسام میں ایک ناقابل بیان رابطہ قائم کیا جاتا ہے، اور نہ یہ، کہ ارتسام کسی ایسی چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، جس کا حقیقی معنوں میں احضار نہیں ہوا۔ حقیقت یہ ہے، کہ جسم، بحیثیت ممتد، نفسیاتی نقطۂ نظر سے مخصوص مقامات رکھنے والے ارتسامات کے بغیر مدرک ہی نہیں ہوتا۔ اسی طرح تخریج کئے گئے ارتسامات اور ایسے ارتسامات کی عدم موجودگی امرکب کرتے ہیں اس چیز کو جس کا ادراک "بھرے ہوئے" (یا خالی") مکان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ارتقا کے ایک اونچے درجہ تک پہونچنے، اور اسی طرح سے تقسیم کئے گئے، یا تخریج کئے گئے ارتسامات کے مختلف تجربات، سے قبل وہ مواد بھی مہیا نہیں ہوتا، جس سے اس مکان کے مجرد تصور کی تشکیل ہوتی ہے، جو "مکانی اشارہ" کی اصطلاح سے مدلول ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات چونکہ خود اس درجہ پر ہیں، اس لئے وہ اس کو ارتقا کے اس نچلے درجہ میں شامل کرنے کی غلطی کے ارتکاب کی طرف مائل ہوتے ہیں، جس کی تکوین و تخلیق کو وہ معلوم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔

مکان کا بصری ادراک

(۶) ہم نے اس وقت تک مکان لمسی ادراک کی تکوین کو معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ بصری ادراک، موزوں و منظوم ہونے کی حد تک اس کو فرض کرتا ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو طولی جسامتوں کے ناموں، مثلاً ہاتھ، قدم، وغیرہ سے ملتا ہے۔ اشیا کی "مرئی"، یا ظاہری، جسامتیں صرف قابل لمس، یا "حقیقی" جسامتوں کے تعلق سے با معنی بنتی ہیں۔ اس کے بغیر اس بصری ادراک کے متعلق جو کچھ کہا جاتا ہے، اس میں کوئی بات مبہم،

اور ابہام سے مبرا نہیں ہوتی" (برکلے)[1] لیکن جیسا کہ اکثر کہا جاتا ہے، "یہ قابلِ لمس اور قابلِ رویت، دونوع اشیا پر صادق آتا ہے"۔ یہ وہ انتقاد ہے جو مصنفاتِ برکلے کے مدون ڈاکٹر فریزر نے اس جملے پر کیا۔ یہ سچ ہے کہ ایک خاص قسم کی اضافیت نے جسامت کے لمسی اور بصری ادراک پر پردہ ڈال رکھا ہے لیکن یہ سچ نہیں، کہ ان دونوں میں صرف درجہ کا فرق ہے حقیقت میں یہ جنس کا فرق ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ رویت میں کسی چیز کی جسامت آنکھ سے اس کے فاصلے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ لمس (جو اتصال پر بالضرورت دلالت کرتا ہے، اور جو فاصلہ کو خارج کرتا ہے) میں یہ چھونے والے یا چھوئے گئے، حصے کی نسبت سے ہوتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب دانت کے گرنے کے بعد ہم مسوڑے کے خلا کو پہلے زبان سے ٹٹولتے ہیں، اور پھر اسی کو اپنی انگلی سے معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں لیکن منفرد اجزا پر برکلے کا قول صادق آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہر ایک معلومہ شے ایک مستقل معین جسامت رکھتی ہے، اگرچہ یہ جسامتیں ایک دوسرے کے تعلق سے بہت مختلف ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف آنکھ کے لئے کوئی معلومہ جسامت اس شے کی جسامت معلوم ہو سکتی ہے، جو فی الواقع بہت بڑی ہے، یا بہت چھوٹی۔ بہت بڑی تو اس وقت جب یہ شے قریب ہو، اور بہت چھوٹی اس وقت، جب یہ بہت دور ہو لیکن "فاصلہ بذاتِ خود، اور بلاواسطہ طور پر، دیکھا نہیں جا سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ فاصلہ ایک خط ہے، جس کا ایک سرا آنکھ پر ہوتا ہے، اور دوسرا سامنے کی طرف، اور اس لئے آنکھ پر اس کی وجہ سے صرف ایک نقطہ پیدا ہوتا ہے، جو غیر متغیر رہتا ہے، یہ فاصلہ کم ہو یا زیادہ"[1] یعنی یہ کہ جب تک کہ

---

[1] برکلے جلد پہلی نظریہ رویت بند ۲۰۔ آخری جملہ میں برکلے نے بہت جلدی کی ہے۔ اگر اس کو اپنے اس بیان کی اعتباری آزمائش کرنے کا خیال آتا، تو خود اس کو اپنی شتاب کاری کا علم ہو جاتا (دیکھو کتاب ہٰذا باب پنجم بند ہٰذا آخری سے

ہم کو فاصلہ کا علم نہ ہو، ہم اس شے کی جسامت (سائز) کا اندازہ نہیں کر سکتے۔ اس طرح فاصلہ انجام کار قابل لمس یا حرکی جسامت بن جاتا ہے۔ لہٰذا اگر بصری جسامت کی توجیہ و تاویل صرف قابل لمس جسامت کی بنا پر ہو سکتی ہے، اگر کسی شے کی قابل لمس جسامتیں اس حصہ کے مطابق باہم بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہیں، جو تفتیش کرتا، یا متاثر ہوتا ہے، تو سوال ہوتا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کے معیار ہونے کا فیصلہ کون کرتا ہے؟ جواب یہ ہے، کہ اس کا فیصلہ ہماری سہولت کرتی ہے۔ تجربہ بہترین چیز کو منتخب اور مکمل کرتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز سے ہے، جس کے لئے انفعالی لمس کی مقامی علامات اور فعلی لمس کی موضعی علامات، بذات خود نہایت نفاست کے ساتھ متدرج، اور باہم بہت آسانی سے ملی ہوتی ہیں۔ یہ چیز ہمارا ہاتھ ہے۔[1] جو حصے قابلیت حرکت زیادہ رکھتے ہیں، ان کی "مکانی حس" بھی بہت تیز ہوتی ہے اور جن حصوں میں قابلیت حرکت سب سے کم ہوتی ہے ان کی "مکانی حس" بھی سب سے زیادہ کند ہوتی ہے (فیروردٹ[2])۔ ان واقعات سے بھی اس حقیقت کی تائید ہوتی ہے، کہ لمسی ادراکی مکان کی تشکیل وتکمیل میں امتدادیت و قابلیت حرکت، دونوں عناصر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔

لیکن اگرچہ برکلے کا یہ قول صحیح تھا، کہ بصری ادراک علم ہندسہ کا اولی منبع نہیں بن سکتا، تاہم اس نے اس چیز کو نظر انداز کر دیا، جس کو بعد میں (نیلٹ دنے) واضح کیا، یعنی یہ کہ اس کی مدد سے ایسا علم ہندسہ

---

[1] وجہ اس کی یہ ہے کہ "منہ کے اندر کا مکان جس کا مکین یعنی زبان، اس کو اچھی طرح اور صحت کے ساتھ جانتا ہے، کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا، کہ اس کی داخلی سمتوں اور اس کے داخلی ابعاد کا کوئی صحیح علم باہر کی بڑی دنیا کی سمتوں اور ابعاد کے تعلق سے ہو سکتا ہے۔ یہ بذات خود ایک چھوٹی سی دنیا ہے۔" (ولیم جیمس، پرنسپلز آف سائیکالوجی، دوم صفحہ ۱۸) (مصنف)

[2] Vierordt

پیدا ہو جاتا ہے، جو "لمسی ادراک" سے بالکل بے نیاز ہوتا ہے بقول ریڈ "مرئیات کا علم ہندسہ" اور بقول ہمارے تجریدی علم ہندسہ، ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس کا ایسا نہ ہونا تعجب خیز ہوتا، کیونکہ آنکھ میں وہ استدادیت اور قابلیت حرکت پائی جاتی ہے، جو اس کے لئے مخصوص ہے، اور یہ استدادیت و قابلیت حرکت نہایت نزاکت کے ساتھ تفرق ہوتی ہیں، اور ان کے آپس میں بہت قریبی تعلقات ہوتے ہیں۔ شبکیے کی استداد کا مقامی علامات کی صورت میں تفرق، اس ارتقا کا اگلا درجہ ہے، جو روشنی کی ایک مخصوص حس کی عام جلدی احساسیت کے تفرق میں شروع ہوا۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ مشکل ہے شبکیہ کے زیادہ حصوں کی، دیگر حصوں کے مقابلے میں، زیادہ تخصیص پر۔ شبکیے کا سب سے زیادہ مرکزی حصہ، جو اس چیز کی فعلیت کا جواب دیتا ہے، جس کو اس کے رنگ کی مناسبت سے "زرد نقطہ" کہتے ہیں، خاص حالات و شرائط (مثلاً روشنی کی مقدار، شے کی جسامیت وغیرہ) میں سہ رنگی ہوتا ہے، اس طرح کہ اس کا حاشیہ دو رنگی ہوتا ہے، اور اس کا محیط بےرنگی۔ پھر اس کے علاوہ، اور اس سے بھی زیادہ اہم، یہ بات ہے، کہ جس طرح ہم مرکز سے محیط کی طرف آتے ہیں، اسی طرح اس احساسی تفرق کے نسبتہً نقصان کے ساتھ ساتھ وضاحت و صحت میں بھی نمایاں کمی ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ اینٹ کا ٹکڑا مرکز پر، تو بلحاظ رنگ و شکل واضح ہوتا ہے، لیکن محیط پر جا کر ایک بے رنگ دھبہ بن جاتا ہے، اور اگر اس میں حرکت نہ ہو، تو یہ بہت جلد نگاہ کے سامنے سے غائب ہو جاتا ہے۔ پھر لمس کی طرح یہاں بھی سوال پیدا ہوتا ہے، کہ ان متنازع فتووں میں کس کو مرجح سمجھا جائے؟ یہاں پھر جواب وہی ہے، کہ مشق اس چیز کو منتخب اور مکمل کرتی ہے، جو سب سے اچھا کام دیتی ہے۔ اس طرح زرد نقطہ، بلکہ زیادہ صحت کے ساتھ کہنا چاہئے، کہ اس کے اندر ایک مرکزی خلا، جسے قعر مرکزی کہتے ہیں، آنکھ کی گویا انگلی بن جاتا ہے۔ اس کو "آنکھ کی انگلی" کہنا کچھ نامناسب

نہیں، کیونکہ اگرچہ ایک قعر اور ایک انگلی میں کوئی وصف بھی مشترک نہیں، تاہم فعلی لمس میں انگلی کا کام، اور فعلی بصارت میں قعر مرکزی کا کام بالکل ایک ہی جیسا ہوتا ہے۔ میدان بصارت، جسے اس کی معروضی تخریج سے ممیز کرنے کے لئے جسمی میدان کہنا چاہئے، کا احضار بیک وقت ہوتا ہے، اور اس کے مشمولات انفعالی طور پر وصول کر لئے جاتے ہیں۔ لیکن جس چیز پر ہم فعلاً نگاہ جماتے، اور نظر کرتے ہیں (مثلاً شے کا نقشہ، یا اس کی حرکت) وہ ایک متعاقب و مسلسل سلسلہ بناتی ہے، اس سلسلہ کی ہر کڑی باری باری آنکھ کی حرکت[1] کی وجہ سے نظر و نقطہ پر آجاتی ہے۔ لہذا اس قسم کی فعلی بصارت اور فعلی لمس کی مماثلت اس حد تک کامل ہے[2]۔

لیکن بے ریڑھ جانوروں میں ایسا نہیں ہوتا۔ ان میں بالعموم آنکھوں کی حرکات نہیں ہوتیں، لہذا ہم کو اپنی موضعی علامات کی تلاش کہیں اور کرنی چاہئے۔ ادنی ترین عضویے روشنی کے تغیرات کا جواب صرف اس طرح دیتے ہیں، کہ وہ اپنی عادت کے موافق اپنے تمام جسم کو روشنی کے اندر لانے، یا اس سے باہر لے جانے کی کم و بیش بے ڈھنگی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن ہم تمام جسم کی انتقالی حرکات کو موضعی علامات بمشکل ہی کہہ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ انہوں نے مکان میں جسم کے مقام کو بدل دیا ہے، تاہم چونکہ خود جسم ہی وہ مرجع ہے، جو مکانی ادراک کے مدلول ہوتا ہے، لہذا اس حد تک اشیاء بعینہ اسی جگہ ہیں، جہاں وہ پہلے تھیں۔ یہاں حرکت کی تعیین عام جسمانی

---

[1] یہ حرکات بحیثیت "موضعی علامات" وہ خارجی حرکات نہیں ہوتیں، جو پہلے ہی مکان پر دلالت کرتی ہیں۔ یہ حرکی احساسات ہوتے ہیں، جن کے متعلق ہم کو بعد میں ماہر عضویات سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عضلات چشم کی تطویل یا تقصیر اور اس سے پیدا ہونے والے آنکھ کے اندر کے دباؤ، یا بافت کے کھچاؤ وغیرہ کے نفسی مستلزمات ہیں (مصنف)

[2] دیکھو کتاب ۱۱، باب ۱۱، بند ۴۔ (مصنف)

تکلیف سے ہوتی ہے، اور یہ جسمانی تکلیف وہ عضوی احساسات ہیں، جو روشنی کے تغیرات سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان احساسات میں بھی امتدادیت ہوتی ہے، لیکن اس ابتدائی درجے پر ان میں مقامی علامات نہیں ہوتیں، اور اس لئے کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی، جس میں موضعی علامات تعلقات پیدا کریں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مکانی ادراک کی شرط اولین ہی مفقود ہے۔ لیکن جب یہ شرط شکلئے کے تفرقات کی صورت میں پیدا ہو جاتی ہے، تو بصری ادراک ممکن ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف اس طرح کہ تمام جسم، یا اس کے اعضاء کی حرکات اور ان تفرقات میں لزوم قائم ہو سکے۔

لیکن اعلیٰ بے ریڑھ جانوروں کے کردار، اور ان کی آنکھوں کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے، کہ ان میں متعین شکلوں، اور بحیثیت ایک بصری کل کے، ماحول کا بصری ادراک بھی مفقود ہوتا ہے، حالانکہ یہ ادراک ریڑھ دار جانوروں میں موجود ہوتا ہے۔ صرف حرکت وہ چیز ہے، جس کا مذکورہ بالا بے ریڑھ جانوروں کو ادراک ہونا معلوم ہوتا ہے، اور جس کے انکشاف کے لئے ان کی آنکھیں خاص طور پر بنائی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے ان کی بصارت کا مقابلہ اس بصارت سے ہو سکتا ہے، جو شکلئے کے سب سے باہر کے حصے کی مدد سے ہمارے لئے ممکن ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ساکن اشیا کی تمثالات میں تمیز نہیں کی جاتی، لیکن جیسے ہی جسم کے تعلق سے، اشیا میں حرکت ہوتی ہے، ویسے ہی دونوں صورتوں میں توجہ ان کی طرف کھنچ جاتی ہے۔ لیکن بے ریڑھ جانوروں کے آنکھوں میں زرد نقطہ نہیں ہوتا، کہ اس کے اندر وہ ان تمثالات کو لے آئیں، اور اگر یہ نقطہ ہوتا بھی ہے تو آنکھ کی وہ حرکات نہیں ہوتیں جن کی وجہ سے یہ اس کے اندر آ جائیں + ریڑھ دار جانوروں کی ادنیٰ اصناف سے قطع نظر کر لی جائے، تب بھی دودھ پلانے والے جانوروں میں بھی بصری ادراک میں بہت زیادہ ترقی ہوتی ہے۔ اس ترقی کے تین درجے ہوتے ہیں:۔

(١) "محیط الکل" یا "فیسی" بصارت" جیسی کہ خرگوش میں ہوتی ہے، جس کی آنکھیں اس قدر ایک طرف کو ہوتی ہیں کہ وہ ایک چیز کو دونوں آنکھوں سے تقریباً بالکل نہیں دیکھ سکتا۔ (٢) انسان اور بندروں کی "مجسمی بصارت" انسان اور بندروں کی ساکن آنکھوں کے محور متوازی ہوتے ہیں، اور دوچشمی میدانوں کے حاشیوں کے سوا تمام حصوں کو ادراکاً ایک "مخصوص" میدان میں ملایا جاسکتا ہے۔ ان اطراف کے درمیان مختلف درجے ہوتے ہیں (٢) "مخفی دوچشمی بصارت" جس طرح آنکھیں اطراف سے ہٹ کر سامنے کی طرف آتی جاتی ہیں، اور اس کی وجہ سے بصری محوروں کا اتساع برابر کم ہوتا جاتا ہے، اسی طرح یہ بصارت کامل ہوتی جاتی ہے۔ بصارت کی ان تین قسموں کے مقابلے میں تین مختلف طریقے بود و باش کے ہیں۔ (١) بے بس سبزی خور جانوروں کا طریق بود و باش، جن کی خوراک ساکن ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثروں کو ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے، کہ وہ تمام افق میں کسی مقام پر اپنے دشمنوں کو معلوم کریں، تاکہ وہ مناسب سمت میں بھاگ سکیں۔ (٢) ان کے دشمن گوشت خور جانور کا طریق بود و باش۔ سبزی خور جانوروں کے خلاف ان کو ضرورت اس بات کی ہوتی ہے، کہ وہ اپنی حرکات کو اپنے سامنے کے شکار کی حرکات کے مطابق بنائیں (٣) حیوانات کے رتبہ اولی کا طریق بود و باش، جن کی شجری عادات اور ہاتھوں کا بحیثیت آلہ قابضہ کے استعمال صحیح "شکل پذیر"

---

١ Periscopic

٢ Panoramic

٣ Stereoscopic

٤ بلندی پر چڑھنے والے حیوانات مثلاً بکری کی آنکھیں زیادہ نمایاں اور سریع الحرکت ہوتی ہیں، پھر ان کے درمیان فاصلہ بھی بہت زیادہ ہوتا ہے (مصنف)

٥ Plastie vision

بصارت کا مقتضی ہے۔ اس بصارت کے بغیر ہماری دستی مہارت نامکمل رہتی ہے اور اس کا اکثر حصہ ناممکن ہے۔ اگرچہ ہمہ "مجسمی بصارت" میں دونوں آنکھیں استعمال ہوتی ہیں، لیکن اس کا عکس درست فرض نہیں کیا جاسکتا۔ ہوسکتا ہے کہ دونوں آنکھیں ایک شکل کا ادراک مہیا کریں، جس طرح دونوں کان ایک سُر کا ادراک مہیا کرتے ہیں، بغیر اس کے کہ یہ شکل ازروئے علم ہندسہ ٹھوس مدرک ہو، جیسا کہ انسانی بصارت میں ہوتا ہے۔

اس تدریجی ترقی کا نفسیاتی آل قابل غور ہے[۱]۔ بقول ہلمہولٹز یہ مساوی ہے "ایک"، درمیانی"، یا سائیکلوپی[۳] آنکھ کے اکتساب سے

---

[۱] وہ حیرت انگیز اور انتہائی مہارت، جو بعض اندھے اکتساب کرلیتے ہیں، اس طویل اور بہ ثبات قدم تربیت کی طرف منسوب کی جاسکتی ہے جو دیکھنے والے افراد حاصل کرتے ہیں۔ (مصنف) [۲] اسی قدر حیرت انگیز اور قابل غور عضویاتی آل بھی ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ دونوں آنکھوں کی حرکات تمام اطراف کے لئے مطابق ہوتی ہیں اور بیک وقت مل جاتی ہیں۔ یہاں دونوں آنکھوں کی ان آزاد حرکات کا خاتمہ ہوجاتا ہے، جو مثلاً گرگٹ اور بعض دودھ پلانے والے جانوروں میں اب بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر شبکیہ کا وسیع رقبہ جس میں کام چلاؤ تحدید ہوتی تھی، اور جو اس وقت تک کافی تھا جب تک کہ بصارت محض پاسبان کی حیثیت رکھتی تھی، اب اس محدود و تنگ رقبہ کے لئے جگہ خالی کرتا ہے جس کی تحدید صحیح ہوتی ہے۔ شبکیوں کا باقی ماندہ حصہ اب بھی پاسبان ہی کی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ اعلیٰ اور تمام تر نہاد "نقاطی" بصارت تمام عضلات چشم کی بحیثیت ایک واحد آلہ کے معاونت کے ساتھ ساتھ حاصل ہوتی ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ بصری اعصاب اب اس طرح مکمل چرتی نہیں، جیسا کہ شروع میں چرتے تھے۔ مطلب یہ ہے کہ دایاں عصب بصری پورا کا پورا، بائیں مخی نصف کرہ میں ختم ہوتا ہے، اور بایاں پورا کا پورا دائیں نصف کرہ میں۔ اب یہ چراؤ صرف آدھا ہوتا ہے، یعنی یہ کہ ہر شبکیہ کے صدغی (Temporal) نصف کی نیابت دونوں مخی نصف کرہ جات میں ہوتی ہے، اور صرف انفی (Nasal) نصف کی نیابت مخالف اطراف میں ہوتی ہے۔ یہ تغیر بھی تدریجی ہوتا ہے، اور راہ و تغیرات کے ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ یہاں یہ قابل بیان ہے کہ جس چیز سے اس تمام ملتف ساخت کی توجیہ ہوتی ہے، وہ وہ کام ہے جو یہ ساخت سرانجام دیتی ہے، یعنی صحیح مجسمی بصارت۔ اسی میں ہم کو اس حیاتیاتی اصول کی عمدہ مثال ملتی ہے کہ وظیفہ ساخت پر غالب آتا ہے۔ (مصنف) [۳] Cyclopean Eye

جس میں دونوں شبکیوں کے میدان، اور دونوں آنکھوں کی متحدہ حرکات، مجتمع ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں دو محیطی تشریحی آنکھوں کے متحدہ فعل سے ایک مرکزی وظیفی آنکھ مکتسب ہوتی ہے، اور باقی رکھی جاتی ہے۔ جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ نہ تو دوہری دیکھی جاتی ہے، نہ اس صورت میں، جس میں کہ یہ ہر ایک آنکھ سے الگ الگ دکھائی دیتی ہے، تاوقتیکہ یہ آنکھ سے اس قدر زیادہ فاصلہ پر نہ ہو، کہ دونوں آنکھوں پر اس کی تصویریں ایک ہی ہوں۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو یہ ایک مجسم تصویر دکھائی دیتی ہے، اور ہر ایک آنکھ اس تصویر کا آدھا حصّہ مہیّا کرتی ہے۔ پھر جس چیز کو ہم دیکھتے ہیں، وہ کسی ایک آنکھ کے خط بصارت پر واقع نہیں ہوتی، لیکن جب اتنے فاصلے پر ہو، کہ دونوں آنکھوں کے خطوط بصارت متوازی ہو جائیں، تو یہ اس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان کے درمیان میں ہوتا ہے دوسرے الفاظ میں یہ جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہوتی ہے۔ جب یہ شئے اس قدر قریب ہوتی ہے، کہ اس کے ارتکازی[1] خطوط ایک دوسرے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، تو یہ اُس خط پر واقع ہوتی ہے، جو ان ارتکازی خطوط کے درمیانی زاویے کی تنصیف کرتا ہے، اور جو طبعاً نام نہاد "نقطہ مطابقت[2]" پر ختم ہوتا ہے۔ یہ نقطہ دونوں آنکھوں کے نام نہاد "نقاط[3] گردش" کے بیچ میں واقع ہوتا ہے[4]۔ اس طرح ایک شخص اپنی دونوں آنکھوں رہنمائی سے، "ناک کی سیدھ" چلا جاتا ہے۔

جب ایک شئے جو بالواسطہ اور اس لئے کم و بیش ناقص طور پر

---

[1] Fixation lin.

[2] Orientation-point

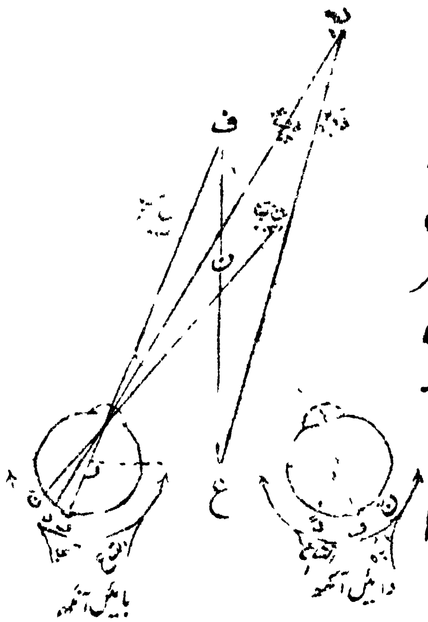
[3] Rotation points

[4] عملی حیثیت سے ہم آنکھوں کو ٹھوس کرہ جات فرض کر سکتے، جو مضبوط خانوں میں رکھے ہوئے ہیں۔ ان میں سوا ان حرکات کے اور کوئی حرکات نہیں ہو سکتیں، جو ان کے مرکز سے گزرنے والے مخصوص محوروں کے گرد گردش کی صورت ہوتی ہیں (مصنف)

دیکھی جاتی ہے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے، تو اس کی نصف تمثالات شروع میں مجتمع نہیں ہوتیں، اور اس شے کے خاص خاص مقامات میں ہونے سے ان کو علیحدہ علیحدہ معلوم کیا جا سکتا ہے، اور بہت سے مقامات پر تو ان کو ذرا سی مشق ہی سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح یہ دوہری تمثالات نظر آتی ہیں۔ یہ دوہری تمثالات یا تو اس چیز کے دونوں طرف ہوتی ہیں، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، اور اس صورت میں ان کا معلوم کر لینا بہت آسان ہوتا ہے۔ یا یہ دونوں اس چیز کے ایک ہی طرف ہوتی ہیں۔ اس حالت میں ان میں سے ایک تمثال دوسری کے مقابلے میں اس چیز سے قریب تر نظر آتی ہے۔ اب اگر یہ تمثلت کرنے والی شے بہت زیادہ دور ہوتی ہے، تو دائیں آنکھ بند کرنے سے داہنی طرف کی دوہری تمثال غائب ہو جاتی ہے، اور بائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں۔ اس طرح ہم کو معلوم ہو جاتا ہے، کہ یہ دوہری تمثالات کس آنکھ سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب یہ انئی شے، اس شے کے مقابلے میں قریب تر ہوتی ہے، جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے، تو یہ تعلقات معکوس ہو جاتے ہیں۔ یعنی دائیں آنکھ بند کرنے سے بائیں طرف کی دوہری تمثال غائب ہوتی ہے، اور بائیں آنکھ بند کرنے سے دائیں۔ اس صورت میں تمثالات کو "متقاطع" کہا جاتا ہے۔ پہلی صورت میں تو آنکھیں خود بخود متسع ہو کر واحد اور واضح بصارت پیدا کرتی ہیں، اور دوسری صورت میں یہ متجہ ہو جاتی ہیں، یہاں تک کہ یہی نتیجہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ بصری عدسات کا ماسکہ، جو فاصلے کے مطابق بدلتا رہتا ہے، ایک ایسے مناسب اضطرار کی وجہ سے منضبط ہو جاتا ہے، جو ان عدسات کی گولائی پر متصرف ہے۔ اس طرح وہ اصلی محیط الکل بصارت جو ادنیٰ درجے کے دودھ پلانے والے جانوروں میں غائب ہوتی ہے،

سلہ Focus

جس کی وجہ سے ایک ناقص طور پر معین وسیع میدان حاصل ہوتا ہے؛ تین ابعاد میں حیرت انگیز مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتی ہے۔ اسی کی مدد سے ہم سوئی میں تاگا ڈالنے یا کسی چیز پر نگاہ جمانے کے قابل ہوتے ہیں۔[1]



[1] ملحقہ شکل کی طرف رجوع کرنے سے یہ نتائج واضح ہو جائینگے۔ ف وہ چیز ہے جس پر نگاہ جمی ہوئی ہے۔ د ایک دور کی چیز ہے اور ن قریب کی۔ یہ تینوں اشیا علیحدہ علیحدہ اور کاغذ کی سطح پر ہیں۔ ف کی نصف تمثالات ف' اور ف'' ان چھوٹے چھوٹے گڑھوں میں پڑتی ہیں جو گویا قعر مرکزی کے قائمقام ہیں اسی وجہ سے ف واحد مجسم اور سوئی نکیز کی سمت میں دکھائی دیتا ہے۔ یہ لکیر یہاں جسم کی درمیانی سطح پر واقع ہے اور نقاط ف اور ع کو ملاتی ہے۔ ع نقطہ ہی کو نقطہ مطابقت کہتے ہیں وف چیز کا فاصل دو خطوط ف ف اور ن ف کی باہمی جھکاؤ سے معلوم ہوتا ہے، اور یہ جھکاؤ آنکھوں کی افتراقی حرکت سے پیدا ہوتا ہے: د ب اور د و د کی غیر متقاطع دوہری تمثالات ہیں، اور یہ نصف تمثالات علی الترتیب نصف تمثالات د' اور د'' کے مقابل ہیں جن کی "تخریج" کی جاتی ہے۔ د پر نگاہ جمانے کے لئے آنکھ کو اس محور کے گرد گھومنا پڑتا ہے، جو کاغذ کی سطح کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے اور گردشی نقطہ "م" میں سے گزرتا ہے۔ یہ گردشیں ان سمتوں میں جاری رہتی ہیں، جن کو تیر کی علامات سے ظاہر کیا گیا ہے۔ ان سمتوں کی تعیین بائیں آنکھ میں اس تیر سے ہوتی ہے جس پر اتجاہ لکھا ہے اور دائیں آنکھ میں اس تیر سے جس پر اتساع لکھا ہے۔ دونوں آنکھیں باہم مل کر بہت کم متحد ہوتی ہیں۔ یہ گردشیں اس وقت تک جاری رہتی ہیں جب تک کہ دوہری تمثالات قعر مرکزی میں

بقیہ برصفحہ دیگر

تاہم یہ فرض کرنا غلط ہوگا، کہ یک چشمی بصارت ان تجربات سے علیحدہ ہوکر فاصلے کے ادراک کے لئے ناکافی ہے، جو دونوں آنکھوں کے استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص کہ پیدائشی یک چشم ہے، وہ بھی اس "تغیر پذیر" "توفیق"[1] میں تغیر پذیر عمق کا کوئی نہ کوئی اشارہ پالیتا ہے جو چند انچوں سے لے کر چند فیٹ تک کے فاصلے کے اندر واضح بصارت کے لئے ضروری ہے۔ لیکن ان حدود سے باہر تمیز کے یہ ناقص ذرائع بھی بیکار ہوجاتے ہیں[2]۔ لیکن جب وہ شے، یا آنکھ، حرکت کرتی ہے، تو شبکیہ پر اس کی تمثال کے نقل مقام کی شرح اور اس شے کے فاصلے میں نسبت معکوس ہوتی ہے۔ لہذا جب تک کہ شرح کا یہ تغیر محسوس رہتا ہے اس وقت تک یہی فاصلہ کا ایک اشارہ بن جاتا ہے۔ ادنی درجے کے ریڑھ دار جانوروں میں آنکھیں اطراف میں ہوتی ہیں، اور اس لئے ان کی بصارت زیادہ تر محیط الکل ہوا کرتی ہے۔ ان میں یہ ذرائع ایک طرح کی مجسمی بصارت مہیا کرتے ہیں، جو تنگ حدود کے اندر بہت زیادہ معین اور صحیح ہوتی ہے۔ اس کا ثبوت ہم کو مرغی کے سر کو ذرا سا اونچا کرکے ٹھونگ مارنے میں ملتی ہے۔ لیکن یہ بات قابل غور ہے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں آجاتیں لہذا جب دوہری تمثالات ح میں مدغم ہوجاتی ہیں، تو خط مطابقت ع د ع پر کے اس زاویہ کی تنصیف کرتا ہے، جو دو نئے خطوط مطابقت کے ملنے سے بنتا ہے۔ ان نئے خطوط کو ہم نے اپنی شکل کو سادہ کرنے کی غرض سے ظاہر نہیں کیا ہے۔ ن د اور ن ب متقاطع دوہری تمثالات ہیں، جو ن تمثالات کے مقابل ہیں، جن کی "تحریک" کی گئی ہے۔ اگر ہم بجائے ف کے ن پر نگاہ جمائیں، تو دونوں آنکھیں بہت زیادہ منتجہ ہوجاتی ہیں، جیسا کہ تیر کے ان نشانات سے معلوم ہوتا ہے، جن پر "انتجاء" لکھا ہے۔ یہ انتجاء اس وقت تک ہوتا ہے، جب تک کہ دوہری تمثالات ن پر آکر ایک دوسری میں ضم ہوجاتی ہیں۔ یہاں پھر مطابقت ع ن اس سمت کو ظاہر کرتا ہے جس کی مکمل تمثال دیکھی جاتی ہے۔ اور نئے ارتکازی خطوط کا جھکاؤ اسکے فاصلہ کی علامت بن جاتا ہے (مصنف)

[1] Accomodation

[2] لیکن پرندے میں یہ کسی طرح بھی ناقص نہیں ہوتی۔ پرندے کی آنکھ کو "توفیق" نہ کہا گیا ہے محض اس وجہ سے کہ اس کی آنکھ میں ایک ادنام (Pecten) ہوتا ہے جو عدسے کے انضباطات کے تغیرات کو بہت جلد محسوس کرلیتا ہے (مصنف)

کہ دانہ جس پر وہ مرغی ٹھونگ مار رہی ہے' اس طرح مرغی کی نگاہ سے غائب[1] ہو جاتا ہے' کیونکہ اس کی چونچ درمیان میں حائل ہو جاتی ہے۔ بہرحال ریڑھ دار جانوروں کی آنکھوں میں جنینی[1] قعر کے وجود کی بھی کافی شہادت موجود ہے۔

اس طویل ارتقا کا آخری حاصل یہ ہے کہ آنکھوں کی حرکات ثانوی درجہ اختیار کر لیتی ہیں' حالانکہ ہم نے فرض کیا ہے' کہ یہی حرکات نقاطی[2] اور مجسمی بصارت کی تکمیل کا ابتدائی ذریعہ ہیں۔ اب ہم شکنجے پر کی تمثالات سے آنکھوں کی ان حرکات کو معلوم کر لیتے ہیں' جن کو ہم نے براہ راست معلوم نہ کیا تھا۔[3] پھر ایک "جھٹک"، "برق" یا "تبسم شرار" اب مجسمی بصارت کے لئے کافی ہو سکتا ہے' اگرچہ اس وقت آنکھوں کی حرکات خارج از بحث ہوتی ہیں لیکن بصری ادراک کے تخلیقی' یا تجربی' نظرئے کو عیناک کرنے کے لئے ان نتائج کی طرف مراجعہ کرنا بالکل غیر منطقی طریقہ ہے' کیونکہ صرف اسی نظریے سے اس کی توجیہ ہوتی ہے۔[4]

---

[1] Fovea lateralis [2] Macular [3] مثلاً غروب ہوتے ہوئے سورج' یا برقی شرارے کی طرف تھوڑی دیر دیکھ کر آنکھ بند کر لینے میں ہم کو مابعدی تمثالات کی ایک دنیا دکھائی دیتی ہے جو نتیجہ ہوتی ہے اس بات کا کہ اس شے پر نگاہ پوری طرح نہ جمی تھی' اور نگاہ کے اس جماؤ کا نہ ہم نے مشاہدہ کیا اور نہ یہ عمدی تھا (مصنف) [4] تاہم اگر یہ نظر کام کا بنایا جاتا ہے' تو اس کو یہ ماننا پڑے گا کہ امتدادیت ایک انتہائی واقعہ ہے۔ ہلمہولٹز نے پہلی غلطی یہی کی تھی' کہ اس کو نظر انداز کر دیا تھا اور ہیرنگ کی قابلیت و لیاقت اسی میں مضمر ہے کہ اس نے اس کو تسلیم کر لیا تھا۔ بدقسمتی سے وہ' ولیم جیمس کی طرح' اس میں بہت مبالغہ کرتا ہے۔ وہ شکنجے کے ہر نقطہ میں من حیث ہی طول عرض و عمق کی قیمت فرض کرتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ مکان کو اور اتکا روشنی' گرمی یا سردی کے ہم پلہ سمجھتا ہے۔ یہ خیال نفسیاتی نقطہ نظر سے ناقابل حمایت ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں' بغیر متعاقبیت کے ہمارے پاس مکان نہیں ہوتا' بلکہ امتدادیت ہوتی ہے اور امتدادیت کے ہوتے ہوئے ہمارے پاس صرف امتدادیت ہی نہیں ہوتی' بلکہ مسافات بھی ہوتے ہیں' جو حرکت پر دلالت کرتے ہیں' اور جو ہمارے علم میں صرف اس حرکت کی وجہ سے آتے ہیں (مصنف)

اشیاء کا وجدان

(۶) اب ہم اشیاء کے وجدان، یا جیسا کہ اس کو اکثر کہا جاتا ہے "عالم خارجی کے ادراک" کو لیتے ہیں۔ ایک نارنگی، یا موم کے ایک ٹکڑے کے ورک جیسے مرکب ورکات میں مندرجہ ذیل اجزا تمیز ہو سکتے ہیں، اور امید کی جاتی ہے کہ نفسیات ان کی توجیہ کرے گی: (۱) شے کی حقیقت، (۲) اس کا ٹھوس پن یا قرار فی المکان، (۳) اس کی وحدت اور اس کا ترکب، (۴) اس کا استقلال، یا کہنا چاہیئے کہ زمان میں اس کا تسلسل، اور (۵) اس کی جوہریت، اور اس کی صفات اور قوتوں کا تعلق۔ اگرچہ واقعتہً یہ اجزا ایک دوسرے کے ساتھ ممتزج ہوتے ہیں، تاہم ان پر علیحدہ علیحدہ غور کرنے سے ہماری بحث زیادہ واضح ہو جائیگی۔

(۱) واقعیت اور حقیقت میں سے ہر ایک اصطلاح کے ایک سے زائد معنی ہیں۔ چنانچہ جو چیز کہ مادی ہونے کے معنوں میں حقیقی ہے وہ اس چیز کی ضد ہے، جو ذہنی ہے، اور موجود، یا واقعی ہونے کے لحاظ سے یہ غیر موجود کی ضد ہے۔ پھر جو چیز واقعی ہے، وہ اس چیز سے میز کی جاتی ہے، جو محض ممکن ہے۔ لیکن یہاں حقیقی یا واقعی، سے ایک ذرا سے فرق کی گنجایش رکھ کر (کیونکہ "واقعی" حرکات و واقعات کے لئے زیادہ مناسب ہے) وہ چیز مراد لی گئی ہے، جو حس سے حاصل ہو، یا جس کا احساس ہو۔ اس کے مقابلے میں وہ چیز ہے، جو خیالی ہے، یا جس کا استحضار ہوتا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہی اس کے اصلی نفسیاتی معنی ہیں، یا کم از کم انگریزی فلسفے میں یہی معنی مروج ہیں، اور اس فلسفے پر نفسیات کا رنگ بہت غالب ہے لئے اس خصوصیت کی بحث کو

لہ چنانچہ لاک کہتا ہے: "ہمارے سادہ تصورات (یا ہماری اصطلاح میں احضارات) ارتسا(

اس وقت تک کے ملتوی رکھنا بہتر ہوگا، جب ہم تمثیل پر غور کریں گے[1] یہاں صرف یہ دکھانا کافی ہوگا، کہ حقیقت، یا واقعیت، ایک ایسا واحد مِنیز عنصر نہیں، جو رنگ، یا ٹھوس پن کی طرح آن دیگر عناصر پر مستزاد ہوتا ہے، جو کسی چیز کے ملتف احضار میں شامل ہوتے ہیں۔ نہ یہ ان عناصر میں اس طرح کا خاص تعلق ہے جیسا کہ جوہر اور صفت میں ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں باتوں میں یا حقیقی اور خیالی، اور واقعی اور ممکن، آپس میں مشابہت رکھتے ہیں۔ چنانچہ ایک مستحضر گلاب کے پھول اور حاضر گلاب کے پھول، دونوں میں تمام عناصر یا صفات اور ان عناصر کے باہمی اضافات، ایک ہی جیسے ہوتے ہیں۔ اس فرق کا مدار ان عناصر کی ماہیت پر نہیں ہوتا، بحیثیت اس کے کہ یہ صفات، یا اضافات ہیں، خواہ یہ حاضر ہوں یا مستحضر۔ اس کا مدار اس پر ہوتا ہے، جس سے اس چیز کی صفات، یا ان صفات کے اضافات، کے احضار اور استحضار میں تمیز ہوتی ہے۔ ہم عنقریب دیکھیں گے، کہ یہ تفریق کچھ تو موقوف ہوتی ہے اس چیز کے احضار اور شعور میں دیگر احضارات کے تعلق پر، یعنی اس حالت پر، جو یہ اس ذات میں پیدا کرتی ہے، جس کا وہ احضار ہے[2]۔ اس لحاظ سے ہم نہ صرف مثلاً، اولوں کی سادہ صفات، یعنی پھیکا پن، سختی اور ٹھنڈک، کے احضار و استحضار میں فرق معلوم کر لیتے ہیں، بلکہ ان کے

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ تمام حقیقی ہوتے ہیں، نہ کہ وہمی و خیالی، کہ حسب مرضی پیدا ہو سکیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ذہن۔۔۔ خود اپنے لیے کوئی سادہ تصور پیدا نہیں کر سکتا، سوائے اس کے حواس کو وصول ہوا ہے" (مقالہ حصہ دوم) جے برکلے کہتا ہے:۔ "وہ تصورات جن کو صانع عالم خود حواس پر نقش و مرتسم کرتا ہے حقیقی چیزیں کہلاتی ہیں، باقی جو تصورات تخیل سے پیدا ہوتے ہیں، وہ چونکہ نسبتہً منضبط، واضح اور پائیدار کم ہوتے ہیں، اس لئے وہ ان حقیقی چیزوں کے تصورات یا تماثیل کے نام سے موسوم ہیں، جن کی وہ نقل یا شبیہہ ہوتے ہیں" (مبادی علم انسانی حصہ اول، بند ۳۳) (مصنف)

[1] دیکھو اگلا باب، بند ا (مصنف) [2] دیکھو باب ہفتم، بند ا (مصنف)

وجدان میں شامل ہونے والے مکانی و زمانی اضافات میں بھی فرق معلوم کر لیتے ہیں، اگرچہ ہمارا یہ علم بہت کچھ نمایاں نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حقیقت یا واقعیت، حقیقی معنوں میں بذات خود کوئی جز نہیں بلکہ یہ ان تمام اجزا کی خصوصیت ہے جو بعد میں آتے ہیں۔ علمیاتی زبان میں یہ ایک وجودی قضیہ ہے یعنی یہ ہے یا یہ موجود ہے اور اس قسم کا قضیہ ہر ادراک سے مدلول ہوتا ہے۔

(۲) اشیائے طبیعی کا ٹھوس پن یا ان کی ناقابلیت تداخل میں ہمارے خاص حرکتی احضارات یا احساسات کوشش بالخصوص کار فرماتے ہیں[1]۔ یہ ان تفتیشی حرکات میں بھی غائب نہیں ہوتے جن سے ہم کو مکان کا علم حاصل ہوتا ہے۔ لیکن جسم کا بحیثیت موجود فی المکان، مفہوم پوری طرح اس وقت حاصل ہوتا ہے جب یہ حرکات روکی جاتی ہیں یا یہ بہت زیادہ کوشش کے بعد ممکن ہوتی ہیں جس چیز کو ہم گرمی اور سردی، روشنی اور آواز کہتے ہیں اس کو طبعی اور قدرتی شخص حقیقی سمجھتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ ان کو معلومہ یا غیر معلومہ اشیا کی "طاقتوں" کا نتیجہ سمجھنے لگتا ہے لیکن وہ خود ان کو اشیا نہیں سمجھتا۔ شروع شروع میں تمام اشیا اس کے لئے خود اس کے اپنے جسم کی طرح ذی جسم ہوتی ہیں اور خود اس کا جسم پہلی یا اصلی چیز ہوتا ہے۔ پھر ان اشیا کا واضح وجدان صرف اس وقت ہوتا ہے جب فعلی لمس کوشش سے پیدا ہوتا ہے۔ بعد میں چل کر انفعالی لمس بغیر اس کوشش کے کافی ہو سکتا ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ دباؤ کا اس کو تجربہ ہو چکا ہے اور دباؤ موضوعی تحریک یعنی ارادی عضلی کوشش پر موقوف ہوتا ہے۔

یہاں یہ بتانا نفسیاتی دلچسپی کا باعث ہوگا کہ خارجی حقیقت یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہہ سکتے ہیں "مادیت" کا اصلی و ابتدائی جزو نتیجہ ہوتا ہے

---

[1] دیکھو باب پنجم، بند ۸ (مصنف)

اس کوشش کی تحریک کا، جو موضوع کی طرف سے متعین ہوتی ہے، اور جس کی مزاحمت ہوتی ہے، اور اس طرح جس کی بدولت ہم وجوئی المکان سے واقف ہو جاتے ہیں۔

پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے کہ اس واقفیت کے لئے صرف یہ کافی نہیں، کہ ہمارا جسم کسی اور جسم کے سامنے سر تسلیم خم کرکے جگہ خالی کر دے۔ یہ تو ناقابلیت ہم احضار کی ایک نئی مثال ہو گی۔ مخالف کی فطرت کے لئے فعلی مزاحمت لازمی ہے۔ تاہم ہم کو یاد رکھنا چاہیئے، کہ ان احساسی ارتسامات کا وجود بھی لازمی شرط ہے، جو اس کے ساتھ ہوتے ہیں۔ عضلی کوشش، بغیر ہمزمان احساسات اتصال کے، اس مزاحم چیز کا واضح احضار مہیا نہیں کر سکتی، جو اس مکان میں موجود ہے، جس میں سے ہم باہر نکالے گئے ہیں، اور جس میں ہم واپس جانا چاہتے ہیں۔ نہیں بلکہ اس سے بھی زیادہ یہ کہ، اس تجربہ کی ایک اور بہت زیادہ لازمی خصوصیت یہ بھی ہے کہ عضلی کوشش، جس کی ابتدا موضوع کی طرف سے ہو رہی ہے، ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت، جب کسی ایسی چیز کے ساتھ اتصال ہو رہا ہو، جو گویا ہمارے خلاف کوشش کر رہی ہے۔ خاص طور پر اہم وہ حالت ہوتی ہے، جہاں یہ مخالف کوشش بھی خود ہماری ہی ہوتی ہے، مثلاً جب ہم ایک ہاتھ کو دوسرے پر دباتے ہیں، یا ایک ہاتھ سے دوسرے کھینچتے ہیں۔ هربرٹ سپنسر نے ٹھیک کہا ہے، کہ یہ وہ تجربہ ہے، جو، اور تجربوں کے مقابلے میں، خارجی طاقت کے شعور کی ترقی میں زیادہ مدد کرتا ہے"۔ لیکن یہ کوئی "چیز" سوائے مادۂ شئے کے اور کچھ نہیں۔ جن اجزا کی طرف ہم اس سے قبل اشارہ کر چکے ہیں، اور جن پر ہم اب تفصیلی بحث کرنے والے ہیں، ان کے بغیر ہمارا نفسیاتی فرد دیگر اشیا کے واضح وجدان کے حصول سے قاصر رہتا ہے +

(۳) خارجی اشیا کے وجدان، یا ادراک، کے باقی ماندہ اجزا میں سے سب سے پہلے تو ہم کو ان احساسی معطیات کے زمانی و مکانی

اضافات پر غور کرنا ہے، جن سے یہ وجدان، یا ادراک مرکب ہوتا ہے۔ یہ اضافات بذات خود کسی طرح بھی نفسیاتی حیثیت سے معین نہیں ہوتے۔ یہ موضوع کی غرض، یا ترکیب یا تلازم، کے نفسیاتی اصول سے اولاً اور زیادہ تر بے نیاز ہوتے ہیں۔ لیکن یہ لازمی ہے، کہ ارتسامات کا اعادہ ہو، اور کم و بیش اسی صورت میں ہو، جس میں کہ وہ دراصل واقع ہوئے تھے۔ اس کے بغیر علم کی ابتدا نہیں ہوسکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ احساسات کی تسلسل کی ابتری، جس میں مادہ تو ہوتا ہے لیکن صورت نہیں ہوتی، سوائے ابتری کے اور کچھ پیدا نہیں کرسکتی۔ ارتسامات کا ایک سیلان بھی، جس میں یہ حقیقی، یا جو اس سے پیدا ہونے والی، ترتیب ہوتی ہے، اس کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ اس کے ساتھ اس ترتیب کی طرف توجہ، اور اس کا حفظ بھی لازمی ہوتا ہے۔ کم از کم یہ لابدی اعمال نفسیاتی ہیں۔

یہ ایک عام واقعہ ہے، اور اسی لئے کچھ تعجب خیز نہیں، کہ جتنے مختلف ارتسامات بیک وقت ہمارے سامنے آتے ہیں، ان میں سے ہم تمام آوازوں، تمام رنگوں، تمام بوؤں، اور تمام لمسوں، کو الگ الگ جمع نہیں کرتے۔ ہم کرتے یہ ہیں، کہ اس مرکب کا تجزیہ کرتے ہیں، اور اس میں سے ایک خاص آواز، یا بو، کو منتخب کرکے، اس کو ایک خاص رنگ و لمس کے ساتھ شامل کرتے ہیں، اور اس مجموعے کو کسی چیز کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ پھر یہ بھی ایک عجیب بات ہے، کم از کم ان لوگوں کے لئے جنہوں نے تلازم بالمماثلت پر اتنا زور دیا ہے، کہ مثلاً ہم برف کی سفیدی کو دیکھتے ہیں، تو اور رنگوں کا احیا نہیں ہوتا، بلکہ ہم اس کے بعد ٹھنڈک کی توقع کرتے ہیں۔ اس عمل کا پہلا قدم تو یہ تھا، کہ ہم نے ایک ہی "بھرے ہوئے" مکان میں ان مختلف و متعدد ارتسامات کو بیک وقت موجود فرض کیا، جن کو ہم اس طرح اس جسم کی صفات سمجھنے لگتے ہیں، جو اس مکان میں ہے لیکن یہ قدم بالکل بے کار، بلکہ کہنا چاہیے کہ ناممکن، ہوتا، "

تاوقتیکہ ان ارتسامات کا بار بار اسی ترتیب میں اعادہ نہ ہو، اور اس طرح وہ قدیم مجموعے کی صورت اختیار نہ کریں، اور تاوقتیکہ ایک مجموعے کے ثبات و استقلال کے ساتھ ساتھ دیگر مجموعات اور عام میدان کے تغیرات موجود نہوں۔ شیر خوار بچے کے تجربے میں کوئی چیز ایسی نہیں جس سے وہ یہ معلوم کر سکے کہ بلبل کی آواز گلاب کی اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے نہیں جہاں سے کہ وہ آرہی، لیکن گلاب کے پھول کی بُو اس جھاڑی میں حلول کئے ہوئے ہے۔ اس قسم کے مرکبات و مجموعات ممیز وحدتیں صرف اس وقت بنتی ہیں، جب ایک مجموعے کی نسبت معلوم ہوتا ہے، کہ یہ بحیثیت کل، اور دیگر مجموعات کے تعلق سے، اپنا مقام بدلتا ہے، اور پھر کہ یہ دیگر مجموعات کے نقل مقام سے بالعموم بالکل آزاد ہے۔ پھر اشیاء اکثر خود اپنے اندر ایک عالم رکھتی ہیں، اور ان کے مختلف اجزا و اعضاء نہ صرف ممیز صفات رکھتے ہیں، بلکہ یہ باقی کے اور اجزا و اعضاء سے آزاد ہو کر حرکت کرتے، اور متغیر ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک ہی چیز ایک نقطہ نظر سے تو واحد ہوتی ہے، اور دوسرے نقطہ نظر سے متعدد۔ اس کی مثال ہم کو درخت میں ملتی ہے، جس میں قابل علیحدگی شاخیں ہوتی ہیں، اور میوے ہوتے ہیں۔ لہذا سوال یہ ہے، کہ ایک شے کی وحدت حقیقی معنوں میں کہاں ہوتی ہے؟ یہ سوال یہاں قابل جواب ہونے کی حد تک، ہم کو زمانی تسلسل کی بحث کی طرف لے آتا ہے۔

(۴) مذکورہ بالا تمام تغیرات میں ایک چیز ایسی ہوتی ہے، جو نسبتہً مستقل و ثابت ہے۔ ہمارا جسم بحیثیت مجموعہ بھی مستقل ہے، اور مجموعات کے میدان کے جزو کی حیثیت سے بھی۔ صرف یہی نہیں، بلکہ یہ تمام اشیاء کے مقابلہ میں غرض و دلچسپی کا سب سے زیادہ مسلسل اور مخصوص معروض بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمارے قدیم ترین لذات و آلام، صرف اس پر، اور اس پر اثر کرنے والی چیزوں پر موقوف

ہوتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ جسم ذات کی سب سے پہلی صورت
بن جاتا ہے، اور یہی پہلا مقدمہ ہے استقلال اور فردیت کے تصور
کا۔ اس کے بعد ہماری ذات کا استقلال ان اجسام میں منتقل کیا جاتا
ہے، جو ہماری ذات سے اس بات میں مشابہت رکھتے ہیں، کہ
جہاں تک بلا واسطہ تجربے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، وہ بھی
ایک جگہ سے دوسری جگہ متواتر حرکت کرتے رہتے ہیں، اور ان میں بھی
شکل و کیفیت کا جزئی تغیر ہوتا ہے۔ جس طرح کسی مسلّم جسم سے دو علاقوں
کے درمیانی حصّے میں ھم موجود رہے، یا زیادہ صحت کے خیال سے
کہنا چاہیے، کہ جسم مسلسلاً حاضر رہا، اسی طرح اس کے متعلق بھی فرض
کر لیا جاتا ہے، کہ وہ بھی ہماری نگاہوں سے اوجھل ہو جانے کے بعد
مسلسلاً موجود رہا۔ ذات شاعر کو ہم کسی قدر مستقل کیوں نہ فرض
کریں، یہ معلوم کرنا مشکل ہی رہتا ہے، کہ جسمانی ذات کے مجموعہ
کے احضار کے بغیر ہم کس طرح اشیاء خارجی کے غیر مسلسل احضارات
کو مسلسل وجود میں تبدیل کرنے کی طرف مائل ہو سکتے ہیں۔ جواب
ہو سکتا ہے، کہ چونکہ نفسی قوانین کی کارفرمائی سے ایک مخصوص مجموعہ کا
دوسرا احضار پہلے مجموعہ کی تمثال کے ساتھ مختلط ہو جاتا ہے۔ لہذا
یہ اختلاط مسلسل وجود کے تصور کو "پیدا" کرنے کے لئے کافی
ہے۔ لیکن یہ ادغام تو صرف ایک کیفی عینیت کی بنا ہے، اور یہ
کسی صورت میں بھی حقیقی عینیت کا محرک نہیں بنتا۔ اس حد تک تو
الف دوسرے احضار، اور (ب) الف کے مختلف وقتوں میں احضار
کے درمیان کوئی فرق نہیں۔ حقیقی عینیت میں کلی مشابہت شامل
نہیں، جیسے کہ کلی مشابہت میں اشیا کی ہویت شامل ہوتی ہے۔ برخلاف
اس کے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ایک چیز وقت کے ساتھ ساتھ
بدلتی رہتی ہے۔ اس طرح ایک وقفہ کی کلی مشابہت، ایک واحد
چیز کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے، اکثر یقینی ثبوت ہوتی ہے اس

بات کی، کہ یہاں ہم کو دو اشیا سے تعلق ہے۔ لہٰذا اس طرح کی تحقیقی عینیت کا ہم کو بلا واسطہ اور براہ راست تجربہ ہونا چاہئے، اور یہ تجربہ ہم کو پہلی مرتبہ جسمانی ذات کے مسلسل احضار میں ہوتا ہے۔ اس کے بغیر یہ متغیر احضارات کے درمیان تلازم سے "پیدا" نہیں ہو سکتی۔ بعد میں دیگر اجسام بھی اسی طرح اشخاص فرض کر لئے جاتے ہیں، اور صرف اس کو ایک چیز (اس پر ہم خواہ اس لحاظ سے نگاہ کریں، کہ یہ ایک بڑی چیز کا جزو ہے، یا اس حیثیت سے کہ یہ خود بہت سے اجزا سے مرکب) کہا جاتا ہے جس کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ زبان میں اس کی ایک ہی ابتدا ہوئی ہے۔ لیکن وہ کیا ہے، جس کے متعلق فرض کیا جاتا ہے، کہ وہ اس طرح شروع ہوئی ہے، جو اب تک باقی رہتی ہے؟ اس سے ہم اپنے آخری جزو پر پہونچ جاتے ہیں۔

(۵) یہاں تک ہم کو احساسی اور حرکی احضارات کے مجموعات کی صورت میں اجتماع، اور ایک مجموعہ کے دوسرے سے تفرق، سے تعلق تھا۔ اب اس مجموعہ کے اجزاء ترکیبی کے باہمی اضافات پر غور کرنا باقی ہے۔ جوہر و خاصیت کے متضایف تصورات، جوہر میں صفات اور طاقتوں، اولی صفات اور ثانوی صفات وغیرہ کی تفرق ان ہی اضافات کی طرف منسوب کئے جانے چاہئیں[1]۔

اشیاء کے تمام اجزاء ترکیبی میں سے ایک جزو ہر جگہ موجود ہوتا ہے، یعنی وہ جس کو ہم نے اوپر طبیعی ٹھوس پن کہا ہے۔ یہی ٹھوس پن، حالات کے مطابق، عدم تداخل، مزاحمت، یا وزن کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ جو اشیا، حرارت، رنگ، ذائقہ اور بو کے لحاظ سے مختلف

---

[1] شے اور اس کے "خواص" کی تفرق ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر "تحقیقی مقولات" کے زیر عنوان مزید تفصیل کے ساتھ بحث ہوگی (دیکھو باب سیزدہم، بند ۲) پھر بھی چونکہ ان تصورات کی کچھ سرسری شہادت کم و بیش ضمناً ہمارے ادراکات میں ملتی ہے لہٰذا اس پر یہاں بحث کر لینا بے موقع نہ ہوگا (مصنف)

ہوتی ہیں، وہ مزاحم دباؤ اور مکان میں ہونے کے لحاظ سے مشابہ ہوتی ہیں۔ اسی صفت کی بناء پر ہم ہوا کو شے سمجھتے ہیں، اگرچہ اس میں نہ رنگ ہوتا ہے نہ شکل ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں سایہ جس میں رنگ بھی ہوتا ہے اور شکل بھی، لاشے کا نمونہ ہے۔ یہ جزو تو ناقابل تغیر ہوتا ہے، حالانکہ دوسری صفات غائب ہو جاتی ہیں، یا متغیر چنانچہ شکل بدل جاتی ہے، روشنی کے غائب ہو جانے سے رنگ اڑ جاتا ہے، ہوا کے رک جانے سے بو اور آواز منقطع ہو جاتی ہیں۔ رنگ، حرارت، آواز اور بو کی صفات ہمارے لئے بلحاظ شدت، زیادہ ہو جاتی ہیں، اگر ہم اتنا آگے بڑھ جائیں، کہ ایک خاص مقام پر کسی شے کو لمس کریں۔ اسی حرکت کے ساتھ اس کی بصری، یا ظاہری جسامت بھی بڑھ جاتی ہے۔ لمس کرنے کے وقت ایک غیر متغیر لمسی جسامت معین ہو جاتی ہے، حالانکہ دیگر صفات اور بصری جسامت کثیر ترین ہوسکتی ہیں۔ اس وقت اس چیز کی شکل، یا مقام، کو کوشش سے بدلنا پہلی مرتبہ ممکن ہوتا ہے، جس کا ہم کو ادراک ہوتا ہے۔ اب ہم اس قابل لمس ملا کو ان تمام صفات کا مستقر اور منبع سمجھنے لگتے ہیں، جو ہم اس میں فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں مکان میں موجود ہونے والی چیز جوہری بن جاتی ہے۔ یہ عجیب بات ہے، کہ لاک نے اس بات پر اور زیادہ زور نہ دیا، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ دیکارت کی طرح وہ بھی تسلیم کرتا تھا، کہ یہی واحد احساسی مقدمہ اولی صفت ہے لیکن ان میں سے کسی نے بھی یہ نہ کہا، کہ یہ "احساسی مقدمہ" یکتا ہے، اس وجہ سے، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہی واحد مقدمہ ہے، جو موضوع اپنے آپ کو دیتا ہے، یا کم از کم خود اپنی فعلیت سے اپنے لئے حاصل کرتا ہے۔ باقی سے حقیقی اجزائے ترکیبی جوہر کے صرف خواص، یا صفات ہوتے ہیں یعنی وہ علامات ہوتی ہیں، جن کہ ہم اس کے وجود کی توقع کرتے ہیں۔

ادراک بحیثیت جزءًا باز احضاری ہونے کے

(۷) لیکن ورکات کے متعلق ایک اور بات ہے جس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ جو تفصیلی بحث اس سے پیدا ہوتی ہے، اس کو مجبوراً ملتوی کرنا پڑتا ہے[1]۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ سادہ ترین ورکات بھی نہ صرف موجودہ تجربہ، بلکہ گزشتہ تجربات کو بھی شامل ہوتے ہیں۔ بقول ھربرٹ سپنسر، ان کا کچھ حصہ احضاری ہوتا ہے، کچھ استحضاری۔ اس وجہ سے بالعموم کہا جاتا ہے، کہ ہر ادراک میں حافظے اور تخیل دونوں کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لیکن ہم کو یہاں کہنا پڑتا ہے کہ یہ بیان صرف اس وقت تک تسلیم کیا جا سکتا ہے، جب تک کہ حافظے اور تخیل کی اصطلاحات کے مبہم معنی لئے جائیں۔ کتے کے منہ میں، خوراک کو دیکھ کر پانی بھر آتا ہے[2]، لیکن ایک بلاخور کے منہ میں اس کے خیال ہی سے پانی بھر آتا ہے۔ موسم بہار میں جب گلاب کا پھول دوبارہ پیدا ہوتا ہے، تو ہم اس کی بو کو اتنے ہی یقین کے ساتھ شناخت کر لیتے ہیں، جتنے کہ اس کے رنگ کی لیکن جب یہ پھول غائب ہو جاتا ہے، تو بہت کم لوگ اس کے بو کا احیا کر سکتے ہیں، اگرچہ اکثر اس کے رنگ کا کافی وضاحت کے ساتھ، احیا کر لیتے ہیں۔ اسی طرح ہر شخص وہ متعدد مرکب ارادی حرکات کر سکتا ہے، جن کو صرف چند ہی ذہناً دوبارہ پیدا کر سکتے ہیں، یا جن کو فی الواقع صادر کئے بغیر بیان کر سکتے ہیں۔ اور نہ

---

[1] باب ہفتم، بند ۱۲۔ (مصنف)

[2] لیکن کسی رنگ دار چیز (مثلاً رکابی) کو دیکھ کر بھی اس کے منہ میں پانی بھر آ سکتا ہے، بشرطیکہ یہ رکابی خوراک کے ساتھ موتلف ہو (مصنف)

صرف یہ کہ جو احیا ادراک کے لئے کفایت کرتا ہے وہ اس احیا کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے، جو حافظہ یا یادداشت، کے معنوں میں شامل ہوتا ہے، بلکہ جس طریقہ سے اجزاء ترکیبی ایک درک میں مجتمع ہوتے ہیں، وہ بھی اس چیز سے مادی اختلاف رکھتا ہے، جس کو حقیقی معنوں میں "تلازم تصورات" کہا جا سکتا ہے۔ اس فرق کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو پہلے تو یہ دیکھنا ہے، کہ ایک صیقل شدہ تلوار کو دیکھ کر کس طرح ہمارے ذہن میں فوراً اس کی سختی، ہمواری، اور ٹھنڈک، کے احساسات کا احیا ہوتا ہے، اور پھر یہ معلوم کرنا ہے کہ یہی رویت کس طرح ہمارے ذہن میں صیقل گر، جنگ وغیرہ کے خیالات پیدا کرتی ہے۔ درک اگرچہ مرکب ہوتا ہے، لیکن یہ ایک واحد کل ہوتا ہے، اور عمل ادراک بھی واحد ہی ہوا کرتا ہے لیکن جہاں، حافظہ اور تخیل کی طرح، ہماری توجہ ارادۃً یا غیر ارادۃً ایک استحضار کی طرف منتقل ہوتی ہے، وہاں یہ ظاہر ہے، کہ توجہ سے یہ معروضات ممیز ہوتے ہیں، اور ہماری توجہ ان میں سے ہر ایک کی طرف باری باری منتقل ہوتی ہے۔ "تلازم" کی اصطلاح صرف موخر الذکر کے لئے مناسب معلوم ہوتی ہے۔ ایک مرکب ادراک ہو، یا تصور، کے جزئی احضارات کے ارتباط کے لئے "التفاف"[لہ] کی اصطلاح بہتر معلوم ہوتی ہے۔ اس اصطلاح کو ہربارٹ نے ان ہی معنوں میں استعمال کیا تھا، اور اس وقت سے اکثر ماہرین نفسیات اس کو انہیں معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ جب ہم ایک نارنگی کو اپنے سامنے رکھا ہوا دیکھتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے، کہ اس کا ذائقہ، یا اس کی بو، مستحضر ہو رہی ہے۔ اسی طرح جب ہم اس کو چھوتے ہیں، یا اس کو چکھتے ہیں، تو کہا جا سکتا ہے، کہ اس کا رنگ مستحضر ہو رہا ہے۔ اس تمام مرکب کو اپنے موجودہ مقاصد کے لئے پہلی صورت میں

لہ Complication

ص ذ ب اور دوسری صورت میں ذ ب ص علامات سے ظاہر کرسکتے ہیں۔ ایک مرئی نارنگی کے خیال کو ص ت ذ ب، اور ملموس نارنگی کے خیال کو ذ ب ص سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ ان علامات میں زیر کے نشان سے یہ ظاہر کرنا مقصود ہے، کہ دونوں صورتوں میں مختلف اجزاء غالب ہوتے ہیں۔ ابھی ہم کو دیکھنا یہ ہے، کہ (۱) جن اعمال سے تمام مرکب ص ذ ب یا ذ ب ص شعور میں آتا ہے، وہ اس عمل سے مختلف ہوتے ہیں، جس سے ص یا ذ ذ ب اور ب ص کا احیا ہوتا ہے، یا یہ باقی رہتے ہیں۔ اور (۲) ص، ب، ذ کبھی بحیثیت استحضار وہ ممیز وجود نہیں رکھتے، جو وہ بحیثیت احضار رکھتے تھے[1]

۱؎ دیکھو اگلا باب، بند ۲ و ۳ (مصنف)

باب ہفتم

تخیل، یا تمثل[1]

ارتسامات و تصورات کا فرق

(۱) قبل اس کے کہ اشیاء کا وجدان اتنا مکمل و معیّن ہو جتنا کہ ہم نے اس کو ابھی بیان کیا ہے "تخیل، یا تمثل" کی ابتدا ہو چکی ہوتی ہے۔ حیات ذہنی کی اس اعلیٰ سطح پر غور کرنے کے لئے ہم کو پہلے ان دونوں میں تحلیلاً تفریق کرنے، اور پھر ان میں سے اعلیٰ کی تدریجی ترقی کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے۔

شروع میں ہم کو ارتسامات اور تصورات میں فرق معلوم کرلینا چاہیئے، جس کو لاک نے اپنے علمیاتی تعصب کی وجہ سے نظرانداز کردیا تھا، لیکن جس کو ھیوم نے اپنے مقالے کے سب سے پہلے صفحے پر جگہ دی۔ وہ شروع کرتا ہے کہ "ذہن انسانی کے تمام ادراکات اپنے آپ کو دو قسموں میں تحویل کر لیتے ہیں، جن کو میں علی الترتیب ارتسامات و تصورات کہونگا"۔ پھر وہ کہتا ہے، کہ یہ دونوں

---

[1] Ideation، بقول جیمس مل "ایجاد بندہ ہے" (مصنف)

سادہ بھی ہو سکتے ہیں اور مرکب بھی"۔ ان دونوں میں فرق صرف اس قوت اور حدت کا ہے، جس کے ساتھ وہ ذہن میں آتے ہیں، اور ہمارے فکر، یا شعور، میں اپنا راستہ بناتے ہیں"۔ اس خصوص میں ہربرٹ سپنسر نے ہیوم کی اندھا دھند تقلید کی ہے لیکن یہ بہت مشتبہ ہے، کہ جو تفریق لاک نے سادہ و مرکب میں کی ہے، اس کو ارتسامات، اور محدود معنوں میں تصورات، دونوں کے لئے استعمال کرنے میں ہیوم کہاں تک حق بجانب تھا۔ اپنے پہلے قول، کہ یہ جنساً ممیز ہوتے ہیں، کی طرف سے آنکھیں بند کر کے وہ آگے چل کر کہتا ہے:۔
"سرخی کا جو تصور ہم اندھیرے میں قائم کرتے ہیں، اور سرخی کا وہ ارتسام جو روشنی میں حاصل ہوتا ہے، دونوں صرف بلحاظ درجہ مختلف ہوتے ہیں، نہ بلحاظ ماہیت"۔ جس بات کو وہ نظر انداز کر گیا ہے، وہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے، کہ پہلے کسی وقت ہم کو محض ارتسام جس کو ہم "سرخ" کہتے ہیں، حاصل ہوا ہو، لیکن اب ہم صرف کسی سرخ شکل یا سرخ چیز، کی تمثال، یا اس کا تصور رکھتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ اب یہ سرخ اس صورت میں ہمارے سامنے آتا ہے، جس صورت میں کہ یہ کسی ورق میں موجود تھا۔ اس قسم کے واقعات کا ایک بے نظیر مشاہدہ کرنے والا اپنے نتائج کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھتا ہے: "اکثر مرتبہ میں بعض رنگوں کو بغیر اشیاء کے، دیکھنے میں کامیاب ہوا ہوں۔ اس صورت میں یہ تمام میدان بصارت پر پھیلے ہوتے ہیں[1]"۔ دوسرے الفاظ میں سادہ، یا منفرد، ارتسامات کے مقابلے میں کوئی تصورات، یا تمثالات نہیں ہوتیں، اگرچہ ان کے منطقی تصورات[2] ہوتے ہیں۔ جو التفاف کہ درک کی ترقی کے اثناء میں ظہور پذیر ہوتا ہے، وہ "تمثال" یا "تصور" میں صرف

---

[1] جی، ایچ، مائر (G. H. Meyer) میں نے مائر کے اور اختبارات کے علاوہ اس کو بھی دہرانے کی کوشش کی ہے اور بظاہر مجھ کو اس میں کامیابی بھی ہوئی لیکن یہ رنگ تمثال کے مقابلہ میں احساس سے زیادہ مشابہت رکھتا تھا اور مائر کا بھی یقیناً یہی تجربہ تھا (مصنف)

[2] Concept

جزءًا ناقص ہوسکتا ہے، لیکن اتنا ناقص نہیں ہوسکتا، کہ ہمارے پاس احساسی باقیات کا ایک بے ترتیب مجموعہ محض باقی رہ جائے۔ اس کے برخلاف ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے کہ "تعمیری تخیل" میں نئے اجتماعات کے پیدا کرنے کے لئے ان استحضاری مرکبات کو تحویل کرنے کی ایک نئی کوشش اکثر درکار ہوتی ہے، لیکن یہ مشتبہ ہے کہ ایسے عمل کے نتائج کبھی بھی درک کے انتہائی عناصر بن سکتے ہیں، یعنی یہ کہ کبھی بھی مدھم صورت کے منفرد ارتسامات محض ہوتے ہیں۔

ہم نے اوپر کہا ہے، کہ ھیوم کے نزدیک اولی احضارات، یا ارتسامات کی، بمقابلہ ثانوی احضارات، یا تصورات، شدت و حدت ہوتی ہے، لیکن سوال یہ ہے، کہ اس کم و بیش رنگین عبارت کا اصلی مفہوم کیا ہے؟ شدت کا سادہ فرق تو اس کا مطلب نہیں ہوسکتا، کیونکہ ہم بہت ہی مدھم ارتسامات، اور تمثالات، میں بآسانی تمیز کرسکتے ہیں، اگرچہ ہوسکتا ہے، کہ ہم تھوڑی دیر کے لئے پریشان ہوجائیں۔ پھر ہم اس قلیل ترین عدم وضاحت کو اسی قدر آسانی کے ساتھ تخیل میں لاسکتے ہیں، جس قدر کثیر ترین عدم وضاحت کو، چاند کی چاندنی اور سورج کی روشنی، یا دوپہر اور صبح، کے درمیان ہم شدت کے بہت سے مدارج معلوم کرسکتے ہیں، لیکن جب یہ اطراف دکھائی دینے کے بجائے تخیل میں آتے ہیں، تو پھر ان میں شدت کا کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ اکثر اشخاص کا خیال ہے، کہ وہ کسی آواز کے تدریجی اتار یا چڑھاؤ، یا کسی درد کی تدریجی کمی، کو تخیل میں لاسکتے ہیں، لیکن ایسی صورت میں ایک واحد استحضار کی شدت میں اتار، چڑھاؤ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک مستحضر مرکب کا تغیر ہوتا ہے۔ اولی احضار میں اگر شدت کے تغیر کے ساتھ کیفیت کا تغیر نہیں ہوتا (خصوصًا اس وقت جب شدت زیادہ ہو) کم از کم آلاتِ حس کے عضلی تطابق کا

؎ استحضارات کی شدت کی بحث اختباری تحقیق کی محتاج ہے (مصنف)

تغیر ضرور ہوتا ہے، اور اُن عضوی احساسات کا تو ذکر ہی نہیں، جو ان تغیرات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اختلافات شدت کے مفروضہ تخیل میں ان ہی لوازم میں سے بعض، یا تمام، کا استحضار ہوتا ہے، اور حس۔ پھر اوہام کے متعلق اکثر کہا جاتا ہے، کہ یہ غیر معمولی طور پر شدید تمثالات ہوتے ہیں، اور یہ تمثالات محض شدت کی وجہ سے درکات فرض کرلی جاتی ہیں۔ اس بیان کو اگرچہ بہت بڑے بڑے آدمیوں کی تائید حاصل ہے، لیکن یہ تقریبًا یقینًا غلط ہے، اور اگر طلسماتی باتوں کو خارج کر دیا جاتا، جیسا کہ ہونا چاہئے تھا، تو یہ بیان غالبًا وجود ہی میں نہ آتا۔ نظر غائر دیکھا جائے، تو اوہام میں بھی، درکات کی طرح، ایک جزو اولی احضار کا ہوتا ہے۔ یہ احضار، نام نہاد "موضوعی احساس" کی صورت میں ہو، یا محض دوران خون، یا "افراز" سے پیدا ہونے والے عضوی احساسات کی صورت میں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ محض شدت ارتسامات اور تمثالات میں تفریق کی بنا نہیں بن سکتی۔ اغلب یہ ہے، کہ "قوت" اور حدت کے مفہوم میں هیوم کے نزدیک شدت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل تھا۔ اور زمانہ حال کے ماہرین نفسیات ان احضارات کی شدت اور حدت، "تاثیر" یا "عجائبیت" میں فرق کرتے ہیں، جو بقول هیوم ہمارے شعور میں داخل ہوتے ہیں۔ لیکن ہمارے تجربے میں عجیب تصورات بھی آتے ہیں، اور ایسے عجیب احساسات بھی، جو بالضرورت شدید نہیں ہوتے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ یہ خصوصیت موخر الذکر حالت میں عام تر ہوتی ہے۔

جس اصلی ثبات و قیام کا ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں، وہ درکات

سلہ Hallucinations

سلہ منجملہ اور بڑے آدمیوں کے خود هیوم اس کا موید ہے (مصنف)

سلہ Secretion باب ششم بند ۲

کی نسبتاً مستقل تر اور قطعی تر خصوصیت ہے۔ تمثالات میں نہ صرف مستمر سیلان و دوران رہتا ہے، بلکہ جب ہم ان کو بجبر روکنے کی کوشش کرتے ہیں، اس وقت بھی وہ بلحاظ توضیح و تکمیل برابر بدلتی رہتی ہیں۔ درکات میں یہ مستمر سیلان اور ارتعاش نہیں ہوتا۔ پھر کسی خاص وقت میں جو ارتسامات شعور میں داخل ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے بے نیاز اور آزاد ہوتے ہیں، اور ان ارتسامات، یا تمثالات، سے بھی ان کو کوئی تعلق نہیں ہوتا، جو کچھ مدت قبل ہمارے شعور میں آئی تھیں۔ یہ ظاہر ہے، کہ یہ بے نیازی و آزادی صرف بلحاظ ترتیب و نوعیت ہوتی ہے نہ بحیثیت توجہ کے اس حصے کے جو ان کے نصیب ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ کسی ایک چیز پر توجہ جمانے کے لئے ہم کو اور چیزوں کو توجہ سے خارج کرنا پڑتا ہے۔ لہٰذا ہو سکتا ہے، کہ تمثالات، ارتسامات کو خارج کر کے، ہماری توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیں، جس طرح کہ پہلا ارتسام دوسرے کو خارج کر کے توجہ کا اجارہ دار بن سکتا ہے لیکن جب یہ توجہ فی الواقع میسر آجاتی ہے، تو ایک مدھم ارتسام میں بھی وہ ثبات اور تعین ہو جاتا ہے، جو ایک صاف تصور میں نہیں ہوتا۔ اس تعین اور بے نیازی کی بنا اس مقامیت و تخریج میں ملتی ہے، جو ہر ادراک کے ساتھ ہوتی ہے، لیکن سوال ہو سکتا ہے، کہ اگر یہ صحیح ہے، تو جہاں یہ تمثال معین طور پر منقسم ہوتی ہے، یا جہاں اس کی تخریج ہوتی ہے، وہاں ہم درک اور تمثال کو گڈمڈ کیوں نہیں کرتے؟ جواب یہ ہے، کہ ہم گڈمڈ اس وجہ سے نہیں کرتے، کہ ہمارے پاس ایک مخالف درک ہوتا ہے، جو اس تمثال کو جھٹلاتا ہے۔ جہاں یہ جھٹلانے والا درک نہیں ہوتا، مثلاً خواب میں، یا جہاں تمثال کسی اور طریقے سے وہ ثبات حاصل کر لیتی ہے، جو ارتسامات کے ساتھ مخصوص ہے، مثلاً وہم میں، وہاں ہم تمثال و ارتسام کو فی الواقع گڈمڈ کر دیتے ہیں۔ لیکن طبعی حیات بیداری میں کہنا چاہئے، کہ تمام احضاری سلسلہ مصروف اور کارفرما ہوتا ہے۔

ہم کو اپنے ذہنی جسم ہونے، اور حواس سے محیط ہونے کا واضح شعور ہوتا ہے۔

ارتسام اور تمثال کا یہ تضاد ایک اور گہرے سوال کی طرف اشارہ کرتا ہے یعنی ہم اس کے امتیازی نشانات کی نہیں، بلکہ اس کے امکان کی تحقیق کر سکتے ہیں۔ اپنی آنکھیں پوری طرح کھول کر، اور حقیقی میدان بصارت و سامعہ، کو بخوبی دیکھتے ہوئے ہم اپنی چشم تخیل کے سامنے ایک بالکل مختلف منظر لا سکتے ہیں۔ اپنے گرم اور نرم بستر پر لیٹے ہوئے، ہم اپنے کو باہر سردی میں چلتا ہوا متخیل کر سکتے ہیں۔ یہ کہنا تو بے سود ہے، کہ یہ ایک فرق تو زمان کا ہے، یعنی جس تجربہ کا ادراک ہو رہا ہے، وہ تو زمانہ حال میں ہے، اور جو چیز تخیل میں ہے، وہ یا زمانہ ماضی کی ہے یا مستقبل کی[1]۔ یہ سچ ہے کہ تمثالات میں بعض زمانی علامات ایسی ہوتی ہیں، جن کے مطابق وہ ماضی، یا مستقبل کی طرف منسوب کی جاتی ہیں، لیکن تخیل میں آنے کے وقت وہ زمانہ حال میں ہوتی ہیں، اور جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اگر کوئی جھٹلانے والے ارتسامات نہ ہوں، تو یہ حقیقی سمجھ لی جاتی ہیں۔ ہم آسمان کو ایک ہی وقت میں نیلا اور سرخ نہیں دیکھ سکتے۔ لیکن ابھی ہم کو یہ معلوم کرنا ہے، کہ ہم کس طرح کر سکتے ہیں، کہ ادراک اس کا ایک رنگ میں ہو، اور تخیل کسی دوسرے رنگ میں آئے؟ جب ہم میدان بصارت کو بیک وقت سرخ و نیلا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، مثلاً اس طرح کہ ہماری ایک آنکھ کے سامنے سرخ شیشہ ہو، اور دوسری کے سامنے نیلا، تو یا تو یہ دونوں رنگ مل جاتے ہیں، اور اس طرح ہم کو ارغوانی آسمان دکھائی دیتا ہے، یا پہلے ہم آسمان کو ایک رنگ کا

---

[1] علاوہ ازیں جیسا کہ ہم بعد میں دیکھیں گے، حال، ماضی و مستقبل کی تفریق ارتسام اور تمثال کے تضاد کو فرض کرتی ہے (مصنف)

دیکھتے ہیں، اور پھر دوسرے رنگ کا۔ اب ارتسام اور تمثال کے درمیان ان دونوں صورتوں میں سے کسی کے بھی واقع نہ ہونے سے ثابت ہوتا ہے، کہ ان کا تعلق خواہ کچھ ہی ہو، تمثالات بہئیت مجموعی احضاری سلسلے سے علیحدہ ہوتی ہیں، اور ان کو احیا شدہ ارتسامات کہنا کسی طرح بھی درست و مناسب نہیں ہو سکتا۔ یہ فرق ایک اور لحاظ سے بھی واضح ہوتا ہے، یعنی جب ہم دونوں صورتوں میں انتشار کے اثرات کا مقابلہ کرتے ہیں۔ حس کے احساس کی شدت میں زیادتی سے اس کی استعدادیت میں زیادتی ہوتی ہے، عضلی تقویت کی زیادتی قریب قریب کے عضلات میں پھیل جاتی ہے، لیکن جب ایک خاص تصور واضح تر ہو جاتا ہے، تو شعور میں ایک ایسے متلازم تصور کا احیا ہوتا ہے، جو ایک مختلف صنف ارتسامات سے کیفی تعلقات رکھتا ہے۔ چنانچہ تارکول کی بو سے ریلوے اسٹیشن کا خیال آتا ہے۔ چونکہ تمثالات اس طرح ارتسامات سے ممیز ہوتی ہیں، لیکن ایک دوسری کے ساتھ اس طرح مسلسل ہوتی ہیں کہ ایک غیر منقطع سلسلہ بن جاتا ہے، لہذا ہم بشرط سہولت یہ سمجھنے کے مجاز ہیں، کہ تمثالات ایک ثانوی سلسلہ سے تعلق رکھتی ہیں، جو اس سلسلہ سے علیحدہ ہوتا ہے، جس سے "اصلی ارتسامات" کو تعلق ہوتا ہے۔ آگے چل کر ہم کو معلوم ہو گا، کہ ان کو اس طرح بیان کرنے میں بہت سہولت ہوتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ تصورات کے برخلاف ارتسامات کے ساتھ ایسے لوازم نہیں ہوتے ہیں، جن کے وجود کے مطابق خود ان کا وجود ہو، اور جن کی شدت پر خود ان کی شدت موقوف ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ پہلے بھی کہا جا چکا ہے، ہر ارتسام بذات خود جاذب توجہ ہوتا ہے، اور اس طرح بعض اوقات پراگندگی اور اضطراب کی سی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ سلسلۂ تصورات میں ایسا کبھی نہیں

ہوتا۔ بہتر سننے کے لیے ہم غور سے سنتے ہیں، بہتر دیکھنے کے لیے ہم آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے ہیں، بہتر سونگھنے کے لیے ہم اپنے نتھنے پھلاتے ہیں اور زور سے سانس لیتے ہیں۔ غرض تمام مخصوص حواس کا یہی حال ہے۔ ہر احساسی ارتسام اپنی بہتر وصولی کے لیے خفی حرکات پیدا کرتا ہے۔[1] بعینہٖ اسی قسم کا انضباط تمثالات کے لیے ہوتا ہے۔ اس انضباط اور احساسی انضباط میں اسی قدر آسانی اور سرعت کے ساتھ تمیز کی جا سکتی ہے جس قدر کہ خود مختلف احساسی انضباطات میں۔ یہاں بھی ہم کو ان کا واضح ترین وقوف اس وقت ہوتا ہے، جب ہم مخصوص تصورات پر توجہ ارادۃً جماتے ہیں، بجائے اس کے کہ ہم اپنے آپ کو اس تمام سلسلے کا محض تماشائی بنا دیں۔ یاد کرنے، یا فکر کرنے، یا دماغی کام کرنے میں جو زور پڑتا ہے وہ اسی تمثلی انضباط کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔ پھر دنیا و مافیہا سے بے خبر ہو کر فکر کرنے والے، یا "خواب بیداری" میں مصروف شخص کی "غیر حاضر نگاہ"، بلا واسطہ نتیجہ معلوم ہوتی ہے اس احساسی انضباط کے فقدان کا جو تصورات پر توجہ کے ارتکاز کا لازمہ ہوتا ہے۔

لیکن باوصف اس تمام فرق و علیحدگی کے ارتسامات اور تمثالات قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ ان کے درمیان وہ بیّن نمایاں صورتیں ایسی ہیں، کہ ہم ایک سے دوسری کی طرف انتقال کو فرض کرنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، اگرچہ یہ انتقال ہمارے مشاہدے میں نہیں آتا۔ ان درمیانی صورتوں میں سے پہلی تو بالعموم وہ فرض کی جاتی ہے جسے اکثر نفسیات کے تعلق سے غلطی سے "مابعدی تمثالات" کہا جاتا ہے۔ ان کو مابعدی احساسات کہنا زیادہ

---

[1] عضوی احساسات اگرچہ مبہم ہوتے ہیں لیکن اکثر تشریحاً غیر صحیح مقام رکھنے کی بنا پر تمثالات سے میز کیے جا سکتے ہیں، تاہم ان سے اس قسم کے تطابقات کی کوئی واضح شہادت بہم نہیں پہنچتی لیکن اور باتوں کے لحاظ سے ان میں اور تمثالات میں بہت نمایاں فرق ہوتا ہے یعنی اس لذت یا الم کے لحاظ سے جو یہ اپنی اصلیت کی نسبت سے پیدا کرتے ہیں (مصنف)

مناسب ہوگا، کیونکہ یہ نتیجہ ہوتی ہیں یا (۱) مہیج کے غائب ہو جانے کے بعد اصلی محیطی تہیج کی بقا کا، یا (۲) اس تکان یا مرست کا، جو اس تہیج کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے۔ پہلی صورت میں تو وہ کیفاً اصلی احساس کے مشابہ ہوتی ہیں، اور "ایجابی" کہلاتی ہیں۔ دوسری صورت میں وہ تکملہ کرتی ہیں، اور "سلبی" کہلاتی ہیں۔ اس دوسری صورت کی واضح مثالیں ہم کو صرف بصارت میں ملتی ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ سلبی مابعدی احساسات کسی طرح بھی اصلی ارتسامات کے باز احضارات نہیں کہے جا سکتے۔ حقیقت میں یہ اس کیفیت کے احضارات ہوتے ہیں، جو اصلی کیفیت کی ضد ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایجابی مابعدی احساسات اصلی احساسات ہوتے ہیں، لیکن بحالت زوال پذیری طبیعی مہیج کے بالکل ختم ہو جانے کے بعد اسی تدریجی زوال کے باعث مابعدی احساسات ارتسامات اور تمثالات کی درمیانی صورتوں کے سلسلے میں جگہ پانے کے مستحق بنتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک اور بات یہ ہے، کہ درکات تو حرکات سے متاثر ہو جاتے ہیں، لیکن مابعدی احساسات پر حرکات کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر ہم اپنی آنکھیں پھیر لیں تو وہ چراغ غائب ہو جاتا ہے، جس کو ہم دیکھ رہے تھے، لیکن اس کا مابعدی احساس، آنکھیں بالکل بند کر لینے کے بعد بھی، اندھیرے میدان بصارت میں، باقی رہتا ہے۔ یہ حقیقت کہ حرکت ان کو دبا نہیں سکتی، اور یہ واقعہ کہ باوصف ان تمام باتوں کے ہم کو معلوم ہوتا رہتا ہے، کہ ان کے احضار میں ہمارے آلاتِ حس کی فعلیت کو دخل ہے، مابعدی احساسات کو اولی اور ثانوی احضارات کی درمیانی صورت کی حیثیت سے ممیز کرنے میں مدد دیتا ہے۔ اصلیت یہ ہے، کہ مابعدی احساس گزشتہ درک، یا اس کی تمثال کے مقابلے میں، زیادہ اولی ہوتا ہے۔ باصرہ ان دونوں صورتوں میں اشیاء کو ذہنی ابعادِ ثلاثہ مکان ہی میں دیکھتا ہے[۱] لیکن مابعدی احساس میں ایسا نہیں ہوتا۔

---

[۱] مثال کے طور پر ہم فشنر (Fechner) کی ایک تصنیف سے کچھ حصہ نقل کرتے ہیں،

ارتسام اور تمثال کی دوسری درمیانی صورت اور طبعی احساسات (یعنی وہ جو آلۂ حس کے مخصوص مہیجات سے معین ہوتے ہیں) سے اور زیادہ مختلف نام نہاد "مستمر احساسات"[1] ہوتے ہیں۔ یہ احساسات اکثر محسوس نہیں ہوتے، اگرچہ ان کا تجربہ ہر ایک شخص کو ہوتا ہے۔ ہماری مراد ان حالات سے ہے، جن میں کوئی منظر یا آواز، جو بوقت وقوع دلچسپ اور موثر ہوتی ہے (طبیعی مہیجات)، اور آلۂ حس پر ان مہیجات کے اثرات کے بالکل غائب ہونے کے کئی گھنٹوں، اور بعض صورتوں میں دنوں، بعد اچانک دوبارہ پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مصور، اور خوردبین سے کام کرنے والے اس شے کو اندھیرے میں بوضاحت اپنے سامنے پاتے ہیں، جس کے ساتھ وہ تمام دن مشغول رہے۔ اسی قسم کے تجربات تھے، جنہوں نے ایک ماہر تشریح الاجسام "ھنلے"[2] کی توجہ اس طرف مبذول کرائی لیکن اس نے، اور اوروں نے، ان کو غلطی سے اس چیز کی طرف منسوب کیا ہے، جس کو وہ "حسی حافظہ"[3] کہتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارا تمام علم اس افتراض کے مخالف ہے، کہ آلات میں اس طرح کے حفظ اور احیا کی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ "مستمر احساسات" میں ادراکات کی وہ تمام خصوصیات

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ اور فکنر اس شعبہ میں منجملہ بہترین مشاہدہ کرنے والوں کے ہے "صبح کے وقت طلوع آفتاب کے بعد میں اپنے بستر پر لیٹا ہوں درانحالیکہ میری آنکھیں کھلی ہوئی لیکن بے حرکت ہوتی ہیں۔ اسی حالت میں اگر میں تھوڑی دیر کے لئے اپنی آنکھیں بند کروں تو مجھ کو اس سفید بستر کی سیاہ مابعدی تمثال دکھائی دیتی ہے جو میرے سامنے ہے اور اس سیاہ روشن کی سفید مابعدی تمثال جو ذرا فاصلے پر سامنے کی دیوار میں ہے۔ ۔۔۔ دونوں (مابعدی تمثالات) معلوم ایسی ہوتی ہیں کہ ایک ہی سطح پر مجتمع ہیں۔ آنکھیں کھلی ہونے کی صورت میں تو میں پورے کے پورے سفید بستر کو دیکھتا ہوں لیکن آنکھیں بند کر لینے کے بعد مجھ کو صرف ایک سیاہ پتلی سی پٹی دکھائی دیتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ دیکھنے میں یہ بستر بہت چھوٹا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے برخلاف حافظی تمثال اس تصویری التباس کا مکمل صورت میں احیا کرتی ہے جو آنکھیں کھلی ہونے کی صورت میں نظر کے سامنے آتا ہے" (مصنف)

[1] Recurrent Sensation [2] Henle

[3] Sensory memory

پائی جاتی ہیں، جو مابعدی احساسات میں مفقود ہوتی ہیں۔ چنانچہ ان میں معیّن حرکات ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہ اس چیز سے جس کو بہت محدود معنوں میں اوہام کہتے ہیں، صرف اس بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ یہ ہر قسم کی موضوعی اثر آفرینی، یا ذہنی اختلال، سے آزاد ہوا کرتے ہیں۔

آخری صورت وہ ہے، جس کو فکنر "حافظی مابعدی تمثال"[۱] کہتا ہے، یا جس کو اولی حافظی تمثال کہنا زیادہ مناسب ہوگا۔ یہ خاص تمثال گویا سب سے پہلی صورت ہے۔ دروازے پر دستک، گھڑی کے گھنٹے کی آواز، یا کسی دوست کے چہرے کی شناخت بعض اوقات کچھ دیر بعد ہو سکتی ہے۔ اس میں ان تمام ارتسامات کی باقی رہنے والی تمثال ہماری مدد کرتی ہے، حالانکہ بظاہر ہم نے اصلی ارتسام کی طرف اعتنا نہ کیا تھا۔ بصارت کی صورت میں اولی حافظی تمثال ہمیشہ اس طرح حاصل ہو سکتی ہے، کہ ہم کچھ دیر تک کسی چیز پر نگاہ جما کر دیکھیں اور پھر آنکھیں بند کر لیں۔ اب کچھ دیر تک اس چیز کی نہایت واضح تصویر باقی رہتی ہے، اور ذرا توجہ اور کوشش سے بار بار پیدا کی جا سکتی ہے۔ اس اعادے میں آنکھوں کو جلدی جلدی کھولنے اور بند کرنے، یا ان کو کسی طرح اچانک حرکت دینے، سے بہت مدد ملتی ہے۔ اس لحاظ سے اولی حافظی تمثال مابعدی احساس کے مشابہ ہوتی ہے۔ مابعدی احساس کو بھی اس طرح بار بار پیدا کیا جا سکتا ہے، اور ایسا نہ کرنے کی صورت یہ غائب ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے، کہ اولی حافظی تمثال کی وضاحت کا کچھ حصہ ایجابی مابعدی احساس کا نتیجہ ہوتا ہے، یا کم از کم اس سے اتنا تو ثابت ہو جاتا ہے، کہ اس تمثال کی بقا بھی کسی طرح حس پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن دوام کے لحاظ سے یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ مابعدی احساس تو صرف اس وقت بالضرورت پیدا ہوتا ہے، جب اصلی تہیج کی شدت اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اس کے بغیر یہ کسی طرح بھی، اور

[۱] Memory After-image

توجہ کے کسی عمل سے بھی پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ مابعدی احساس صرف لمحے دو لمحے کے لئے ایجابی رہتا ہے، اور اس کے بعد سلبی بن جاتا ہے، اور اب اصلی درک کو باقی رکھنے کی بجائے، یہ اس میں مانع آتا ہے۔ اس کے برخلاف اولی حافظی تمثال، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہر قسم کی تمثال، اس توجہ پر موقوف ہوتی ہے، جو ارتسام کی طرف کی جاتی ہے۔ اگر یہ توجہ کافی ہو، تو ہلکے سے ہلکا ارتسام بھی روکا جاسکتا ہے، اور اس کے بغیر شدید ترین بھی حرف غلط کی طرح مٹ جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ اولی حافظی تمثال میں اتنی وضاحت اور شدت باقی رہتی ہے، کہ جس کی وجہ سے وہ طبیعی مظاہر کا نہایت صحت کے ساتھ مقابلہ کرنا ممکن ہوتا ہے۔ ان مظاہر میں سے ایک تو اس طرح "یاد کیا" جاتا ہے، اور دوسرا فی الواقع موجود ہوتا ہے اصلیت ہے، کہ یہ صحیح تر طرز عمل ہے، بہ نسبت اس کے کہ دونوں پر ایک ساتھ غور کیا جائے۔ لیکن یہ صرف تھوڑی دیر کے لئے ممکن ہوتا ہے اور ان او خطوط پر جو اختبارات ویبر نے کئے ہیں، ان سے معلوم ہوتا ہے، کہ دس ثانیوں کے بعد بھی کافی زوال آچکتا ہے، اور سو ثانیوں کے بعد تو اولی تمثال کی تمام خصوصیات امتیازی محو ہو جاتی ہیں۔

لہذا بہیئت مجموعی معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ خاص تمثال، اپنی قدیم ترین مکمل صورت میں، ایک ملی جلی پیداوار ہے۔ یہ احضاری سلسلہ میں تغیرات کے باقیات کے ہم معنی نہیں۔ یہ ان تغیرات کا ایک ممیز اثر ہے، لیکن یہ اثر شکل پذیر اس وقت ہوتا ہے، جب ان پر کچھ دیر کے لئے توجہ جمائی جائے۔ صورت میں تو یہ درک ہوتی ہے، لیکن یہ احیا شدہ ارتسامات سے مرکب نہیں ہوتی، کیونکہ ارتسامات کے ضروری نشانات اس میں مفقود ہوگئے ہیں، حقیقی اور واقعی مکان میں اس کو جگہ بھی نہیں دی جاتی۔ اس میں نہ تو وہ حرکی تطابق ہوتا ہے، نہ حیثیت حسی، جو ارتسامات کے وصولی کے ساتھ ہوا کرتے

ہیں۔ یہ اپنے اصلی اجزاء ترکیبی کی شدت کا احیا نہیں کرتی، بلکہ صرف ان کی کیفیت اور ان کے التفاف کا احیا کرتی ہے جس چیز کو ہم اس کی وضاحت کہتے ہیں، وہ بالنوعیت شدت ہوتی ہے، لیکن یہ شدت جزوی اور بالواسطہ طور پر اصلی ارتسام کی شدت سے متعین ہوتی ہے۔ لیکن تصورات میں وضاحت کی وسعت نسبتاً محدود ہوتی ہے، ان کی صورت میں جو چیز اختلاف وضاحت کہلاتی ہے، وہ در اصل اختلاف تمیز و تکمیل ہوتی ہے۔ جہاں ثبات ہوتا ہے، اور شدت کی زیادتی ہوتی ہے، مثلاً اوہام میں، وہاں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، اولی احضارات مرکب میں شامل فرض کئے جاسکتے ہیں۔ ہوسکتا ہے کہ تمثال احضاری سلسلہ یا جیسا کہ اب کہا جاسکتا ہے، اولی سلسلہ کے تغیرات سے آزاد ہوکر دہلیز کے شعور کے اوپر نمودار ہوجائے، یا اس کے نیچے غائب ہوجائے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ توجہ کی حرکات کے سبب ایک ثانوی سلسلہ عکسی طریقہ سے قائم ہوچکا ہے، یا اولی سلسلہ میں سے متفرق ہوچکا ہے۔ تاہم ان دونوں سلسلوں کا اصلی تعلق معلوم کرنا بہت دشوار ہے۔ اولی حافظی تمثال کی صورت میں اگرچہ احضار کا خاتمہ نہیں ہوتا، تاہم ارتسام کے خصوصی نشانات ختم ہوجاتے ہیں، یہاں تک کہ ہوسکتا ہے کہ ہمارے میدان شعور میں بہت سی اولی تمثالات بیک وقت موجود ہوں، مثلاً اس حالت میں جب ہم گھڑی کے بج چکنے کے بعد اس کے گھنٹوں کو گنتے ہیں۔ لیکن اگرچہ اس صورت میں تمثالات پہلے شروع میں احضاری سلسلہ ہی سے نکلی ہوئی معلوم ہوتی ہیں، تاہم ان کا عود کرنا (اور اسی عود کرنے کی ہی وجہ سے وہ ممیز باز احضارات

ل۱ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ درک سے تمثال کی طرف ایک ثابت مستقل انتقال ہوتا ہے۔ اگر یہاں گنجائش ہوتی، تو اوہام کا مطالعہ ایک مخالف اور غیر طبعی عمل کی توضیح کر سکتا تھا۔ ہماری مراد تمثالات کے درکات میں انتقال سے ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ نفسیاتی حیثیت سے اوہام اور ادراکات ایسے ہی ہوجاتے ہیں یا کمال ایک حد تک ارادۃً بھی پیدا کئے جاسکتے ہیں (مصنف)

بنتی ہیں) کبھی بھی ان احضارات سے براہ راست اور بالکلیہ معیّن نہیں ہوتا، جو ان کو پیدا کرنے والے احضارات کے مشابہ ہیں۔

اگر دوسرا ارتسام پہلے ارتسام کے بعینہٖ مشابہ ہوتا، تو یہ یا تو خود مدغم ہو جاتا، یا اس کی شناخت کر لی جاتی۔ یہ اس فردی تعین کی توجیہ نہیں کرسکتا، جو "احیا شدہ" تمثال کے ساتھ مخصوص ہے، اور اسی کو ہم سمجھنے کی کوشش کر رہے ہیں، اور نہ اس سے اس طرح کی تمثال کے وجود ہی کی توجیہ ہوتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جو واحد باز احضاری عنصر اس سے تعلق رکھتا ہے، وہ خود اس کے اپنے ادغام میں مخل ہوتا ہے۔

لیکن یہاں سوال یہ ہے کہ اولی حافظی تمثالات کے مذکورہ بالا سلسلہ میں مثلاً تمیز کس طرح ممکن ہوتی ہے؟ جواب یہ ہے، کہ یہ ممکن ہوتی شعور کے ان باقیماندہ متعاقب میدانوں میں فرق، اور اس فرق کے استقلال کی وجہ سے جن میں ان میں سے ہر ایک باری باری واقع ہوئی تھی۔ اگر پورا کا پورا میدان جس میں دوسرا ارتسام داخل ہوا تھا، پہلے ارتسام کے میدان کے بالکل مشابہ ہوتا، تو تمیز کی بنا کو معلوم کرنا ناممکن ہو جاتا۔

لیکن اگر اس طرح کا بعینہٖ آنے والا ارتسام اس وقت تک واقع نہیں ہوتا، جب تک کہ اولی حافظی تمثال خود بالکل دھندلی نہیں بن جاتی، تو یہ ممیز باز احضار کس طرح ممکن ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب نیا ارتسام پرانے ارتسام کے باقیات میں محض مدغم ہی نہیں ہو جاتا، بلکہ جب یہ اس کی ذہنی حالت کے کسی حصہ کا احیا بھی کرتا ہے، تاکہ اس کی تمثال میں فردی تمیز و وضاحت پیدا ہو جائے حقیقی معنوں میں "تلازم تصورات" میں یہی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ احضارات و استحضارات کے درمیانی تعلق کی تحقیق سے ہم اس تلازم کی عام بحث پہ پہونچ جاتے ہیں۔ لیکن اس تحلیلی تحقیق کے بعد خود تصورات کی تکوین و ترقی کی تحقیق بہتر ہوگی۔

تمثل کی تکوین اور ترقی

(۲) حواس سے تخیل، اور تخیل سے تعقل، یہ ترتیب ہے حیات اور فطرت کی۔ اس وقت ہم کو اس ترقی کے پہلے درجہ کو معلوم کرنا ہے۔ بعض اوقات ہم اپنے آپ کو موجودہ ادراکات میں مشغول و انہمک پاتے ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم کسی چینٹی کی حرکات و سکنات کو بغور دیکھ رہے ہوں۔ بعض اوقات ہم کسی کی یاد یا ہوائی قلعوں کی تعمیر یا فکر، میں محو ہوتے ہیں۔ ان حالتوں سے ہم حیات شاعرہ کی تین ممیز صورتیں اخذ کر سکتے ہیں۔ پہلی صورت میں ہم اس چیز میں منہمک ہوتے ہیں، جو موجود ہے، دوسری میں اس میں جو کبھی موجود تھی، اور تیسری میں اس میں جو محض ممکن ہے۔ پھر پہلی صورت میں معین مکانی و زمانی سلسلہ ہوتا ہے، اگرچہ زمانی سلسلہ صرف "محسوس حال" تک محدود رہتا ہے۔ دوسری صورت میں صرف معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، اور آخری صورت میں نہ معین زمانی سلسلہ ہوتا ہے، نہ مکانی۔ لہٰذا تحلیلی حیثیت سے ادراک، حافظہ تخیل یا تمثل میں ایک مستقل ترقی نظر آتی ہے۔ بچپن میں ادراک غالب ہوتا ہے، اور بڑھاپے میں حافظہ تخیل یا تمثل، میں تشابہتیں ذہن میں آتی ہیں، اور موجود و ممکن الوجود کا تقابل صریحی ہو جاتا ہے، اور یہی منطقی مقابلے کی بنا بن جاتا ہے۔ تاہم چونکہ تخیل بچپنے کی زندگی میں بہت نمایاں حصہ لیتا ہے، قبل اس کے کہ ذاتی یادداشتیں رونما ہوں، لہٰذا اغلب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ تصورات شروع شروع میں معین حافظی تمثالات یا یادداشتوں کی صورت میں پیدا نہیں ہوتے۔ اس کے برخلاف ادنیٰ حیوانات کی گھر کو لوٹنے کی نام نہاد

۱ے دیکھو کتاب ہذا باب ہشتم بند ۲ (مصنف)

جبلت میں ہم کو ہماری اپنی "یادداشتوں" کے مقابلے میں سادہ تر منفرد یادداشتوں کی شہادت ملتی ہے۔

اس ترقی کا مطالعہ جس قدر دلچسپ اور اہم ہے، اسی قدر مشکل بھی ہے، لیکن اس وقت ہم تمام مشکلات کو قطعی طور پر حل کرنے کی امید نہیں کر سکتے۔ جیسا کہ نفسیات میں اکثر ہوا کرتا ہے، سب سے بڑی دقت تو حافظہ، تلازم، اور تصور، کی سی بڑی بڑی اصطلاحات کے غیر فیصل تضمن کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ ان سب سے زیادہ اساسی چیز یعنی "شکل پذیری" جس کو ہم نے خازنیت، تفرق اور تکمیل میں تحلیل کیا ہے، بعض اوقات اس طرح بیان کی جاتی ہے، گویا اس میں حافظی تمثالات اور ان تمثالات کا تلازم پہلے ہی سے شامل ہوتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ تمثالات گزشتہ ارتسامات کے باقیات کے ہم معنی کر دی جاتی ہیں، اور پھر ان کے متعلق یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ ان ارتسامات کی "شبیہ" ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایسا ہی جیسے کہ کہا جائے کہ شام کی شفق دوپہر کی خیرہ کن روشنی کی مدھم نقل بھی ہے اور اس کی گزیریا چھاپ بھی۔ بعد کے اعمال کو سادہ تر اور قدیم تر اعمال کے ہم معنی بنانے کی جو غلطی تلازمی نفسیات نے کی ہے[1] اس سے نہ صرف یہ کہ نفسیات غیر مناسب اور ناموزوں اصطلاحات کا مجموعہ بن گئی، بلکہ جس سوال پر ہم غور کرنے والے ہیں یعنی تصورات کی تکوین و ترقی، وہ بھی پوری طرح اور موثر طور پیدا نہیں ہوتا۔ اس سوال پر بحث ان عقاید کی بہترین تردید مہیا کریگی۔ ہم اس پر دو پہلوؤں سے غور کریں گے، جن کو ہم موضوعی اور معروضی کہہ سکتے ہیں۔ موضوعی پہلو میں ہم مختصراً ان تغیرات کا ذکر کریں گے جو ترقی کا یہ عمل موضوع پر کرتا ہے۔ معروضی پہلو میں ہم ذرا تفصیل کے ساتھ ان خصوصیات کی تعیین کرنا پڑے گی، جو اس طرح پیدا ہونے والے احضاری آلات میں پیدا ہوتی ہیں۔ ہم پہلے موضوعی پہلو کو لیتے ہیں۔

---

[1] دیکھو باب سوم ابند ۴ (مصنف)

ہم نے کہا ہے، کہ تجربہ نام ہے تکرار مواقع و مساعی کے سہارے عملی واقفیت اور اکتساب کامرانی کا۔ پہلے ہم نے اپنے آپ کو ایک نئے موقعہ و محل الف میں پایا۔ پھر کچھ تکرار و اعادے کے بعد ہم کہتے ہیں، کہ ہم اس موقع و محل کی شناخت کر لیتے ہیں، یعنی یہ کہ یا، مانوس ہو جاتا ہے۔ اگر الف ایک مرکب حرکت ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ پہلے اس کو کرنا مشکل ہوتا ہے، لیکن بہت دفعہ کرنے کے بعد یہ بہت آسانی سے صادر ہو جاتی ہے۔ لہذا ہم مانوسیت اور آسانی کو وہ خصائص سمجھ سکتے ہیں، جن کو ادراکات، یا افعال، تدریج اکتساب کر سکتے ہیں، اور جن کی وجہ سے وہ اجنبیت یا دقت آہستہ آہستہ ختم ہو جاتی ہے، جو پہلے پہلے ان کے ساتھ شامل ہوتی ہے۔ یہ اکتسابی خصوصیت ن سے ظاہر کی جا سکتی ہے، لہذا الف شناخت کر لئے جانے کے بعد الف ن بن جاتا ہے۔ ہمارا پہلا مسئلہ، یعنی اس تحقیق کا موضوعی پہلو، یہ ہے، کہ بحد امکان اس ن کی ماہیت کی تعیین کی جائے، بحیثیت اس کے کہ یہ ایک معلومہ موقعہ و محل یا حرکت کی ایک صفت، یا خصوصیت، ہے۔ سب سے پہلی قابل غور بات یہ ہے، کہ جن تجربات میں یہ ن پایا جاتا ہے، وہ کسی قدر متنوع اور مختلف کیوں نہ ہوں، ہر صورت میں یہ بالضرورت ایک ہی ہوتا ہے۔ لہذا کیا ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ اس ن کا منبع شعور کے موضوعی اجزائے ترکیبی میں ہے؟ اتنا تو یقینی ہے، کہ مانوسیت اور انسانی حسیت سے قریبی تعلقات رکھتی ہیں۔ بدقسمتی سے کم از کم بادی النظر میں، ان تعلقات میں بہت شکن الجھاؤ نظر آتا ہے۔ اگرچہ مانوس شے ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے، تاہم مانوس آلام کی بھی کمی نہیں۔ اس کے علاوہ خاص حدود سے متجاوز ہونے کے بعد مانوس چیز غیر دلچسپ بن جاتی ہے، بشرطیکہ یہ قطعی طور پر الم انگیز نہ ہو۔ اسی طرح آسان حرکت میکانکی بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف غیر مانوس اشیا اور مشکل حرکات میں اپنی مخصوص دلکشیاں ہوتی ہیں،

لیکن یہ دلکشیاں بھی خاص خاص حدود کے اندر اندر ہوتی ہیں، چنانچہ بالکل غیر مانوس چیز کے ہم دشمن ہوتے ہیں، اور خالص مشکل حرکات سے ہم کو نفرت ہوتی ہے۔ لہذا ہم اس متغیر حیثیت کو مستقل ن کا سرچشمہ نہیں کہہ سکتے۔ یہ فی الواقع اس کا نتیجہ[1] ہے۔ لیکن ہم یہ مان سکتے ہیں، بلکہ کہنا چاہئیے کہ ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ موضوعی انتخاب اور دلچسپی سے علیحدہ ہو کر ورک، یا حرکت الف اس خصوصیت ن کا اکتساب کر ہی نہیں سکتا تھا۔[2]

عادت اور مشق کے عام واقعات کو ہم بالعموم گویا موضوعی تفاعل[3] کی صورت میں بیان کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں، کہ عادت طبیعت ثانیہ ہے، اور مشق درجۂ تکمیل کو پہونچاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مشق کے اثر کو موضوعی تغیر کی صورت میں متصور کیا جاتا ہے، نہ بہت سے ایک ہی جیسے احضارات کے تلازم کی صورت میں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشق کے ذریعہ حاصل کی ہوئی مہارتوں میں اس قسم کے ایک ہی جیسے احضارات ہوتے ہی نہیں۔ نوآموز کی بے تکی حرکات سے لے کر ماہر کی باقاعدہ حرکات تک ہم کمال سے برابر قریب تر ہوتے جاتے ہیں، یعنی بے ڈھنگی اور بے طور حرکات آہستہ آہستہ نفیس اور منضبط حرکات میں مبدل ہو جاتی ہیں۔ خود ان حرکات پر غور کرنے سے ہم کو آخری چابک دستی اور شروع کی بد اسلوبی اور بدسلیقگی میں مشابہت نظر نہیں آتی بلکہ ان کا فرق ہمارے سامنے آتا ہے۔ شروع میں وہ بات غائب تھی، جو مقدم الذکر کی خصوصیت ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ آخر میں موخر الذکر کا کوئی اثر باقی نہ رہے۔ یا اگر ہم اس اثر کو

---

[1] وونٹ اس رائے سے متفق نہیں (مصنف)

[2] دیکھو کتاب ہذا باب دوم بند ۴، باب سوم بند ۲، اور ۳ (مصنف)

[3] Function

ملحوظ رکھیں جو عضلات اور جوارح پر مشق کی وجہ سے پڑتا ہے، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ بھی بتدریج بدلتے جاتے ہیں، اور یہ کہ ان تغیرات کا بے انتہا زیادہ ہونا ممکنات سے ہے۔ جب ایک لوہار اپنا بڑا ہتھوڑا اٹھا کر لوہے پر مارتا ہے، تو طبیعی حیثیت سے ہو سکتا ہے، کہ کام کی مقدار ہمیشہ ایک ہی رہے۔ لیکن خود لوہار کے لئے یہ کام آسان ہے۔ اب اس کو اتنی کوشش نہیں کرنی پڑتی جتنی کہ وہ پہلے کرتا تھا یعنی اب اس کا تجربہ پہلے تجربہ کا محض اعادہ نہ تھا۔ آسانی اور قوۃ (یا وظیفہ) حقیقت میں ہم معنی الفاظ ہیں، اگر آسانی، کامیابی یا وظیفہ بالواسطہ یا بلا واسطہ نفسی مستلزمات ہیں ساخت کی نمو و ترقی کے، اور اگر مکمل ساخت ابتدائی ساخت پر فوقیت رکھتی ہے، تو کیا ہم یہی مکمل وظیفہ کے متعلق فرض نہیں کر سکتے؟ جس طرح کہ نئی ساختیں قدیم ساختوں کے مجموعات نہیں ہوتیں، اسی طرح نئے وظائف بھی قدیم وظائف کے مجموعات محض نہیں ہوتے۔ ہو سکتا ہے کہ کم مناسب وظائف منتج ہو کر کسی اور جگہ محفوظ ہو جائیں، لیکن یہ کم از کم ان مناسب ترین وظائف میں شامل نہیں ہوتے، جو آخر وقت تک باقی رہتے ہیں۔

جبلی، یا خلقی، مہارت کی مثالوں پر غور کرنے سے بھی ہم اسی نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ گائے کا بچہ پیدائش کے تھوڑی دیر بعد ہی، بغیر کسی مشق و تکرار کے، دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ لہذا فرض کیا جا سکتا ہے، کہ گائے کا نوزائیدہ بچہ شروع ہی سے مشق و آسانی کی وہ حس رکھتا ہے، جو بلی کے بچے میں بہت سی آزمائشوں کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ ذہن کی اساسی قابلیتیں خواہ کچھ ہی ہوں ان کے متعلق یہ کہنا صحیح ہے کہ ان میں سے خلقی قواء بالعموم نتیجہ ہوتے ہیں اُس آسانی کا، جو مشق و تمرین کے بعد اکتساب کی جاتی ہے، اور بعد کی نسلوں تک ورثہ منتقل ہوتی ہیں۔ انتقال کا یہ واقعہ ہماری موجودہ نفسیاتی تحقیق کے دائرہ سے خارج ہے، لیکن اُس کی وجہ سے ہم یہ ماننے پر مجبور رہیں، کہ ایک عضویہ خواہ کسی ذریعہ سے وجود

میں آیا ہوا، اس کے طبعی نفسیاتی مستلزمات بھی ہمیشہ اس میں موجود ہوں گے، اور ان کا وجود کسی اور طریقے سے نہیں ہو سکتا۔ اگر مرغی کے نوزائیدہ بچے کو پانی میں چھوڑ دیا جائے، تو اس کا تجربہ عجیب اور نیا ہوگا، لیکن اگر بطخ کا نوزائیدہ بچہ اس طرح پانی میں چھوڑا جائے، تو اس کا پہلا تجربہ مانوسیت کا ہوگا۔ اگر مرغی کے بچے کے بجائے انسان کا ایسا بچہ ہو جس نے تیرنا نہیں سیکھا، اور بطخ کے بچہ کے بجائے انسان کا وہ بچہ ہو، جو تیرنا سیکھ چکا ہے، تو کیا یہی صورت پیدا نہ ہوگی؟ عام صورت میں یوں کہو، کہ اگر جبلی قابلیت میں آسانی کی خصوصیت (جس کو ہم نے ن کہا ہے) کوئی لازمی سلسلہ نہیں، تو کیا ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ جہاں اس قسم کا سلسلہ آسانی کی لازمی شرط ہے، یعنی جہاں ایک کافی ترقی یافتہ موضوع اس آسانی کا اکتساب کرتا ہے، وہاں بھی یہ سلسلہ ن کے جوہر کا حصہ نہیں بنتا؟ جو شخص کہ نفسیات کے ساتھ شغف رکھتا ہے، وہ کسی اکتساب مہارت کی ترقی کے مختلف مدارج کی تحلیل کر سکتا ہے، اور بے تکی اور نامناسب حرکات کے تدریجی حذف اور باقاعدہ اور مناسب حرکات کی تدریجی ترقی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ مشاہدات مہارت کے ہم معنی نہ ہوں گے، بلکہ یہ اس مہارت میں نمایاں مانع آئیں گے۔ اس کی حالت بعینہ اس ماہر نباتیات کی سی ہوگی، جو کسی پودے کی نشو ونما کو دیکھنے کے لئے بار بار اس کو کھود کھود کر دیکھتا ہے، اور اس کی نشو ونما میں حارج ہوتا ہے۔ ماہر نباتیات صرف یہ کر سکتا ہے، کہ اس نشو ونما کے مختلف پہلوؤں کو احاطۂ تحریر میں لے آئے۔ بعینہ اسی طرح ماہر نفسیات بھی خود اپنے آپ میں کسی ایسی قابلیت اور صلاحیت کی تکوین و ترقی کو نگاہ میں رکھ سکتا ہے، جو معرض اکتساب میں ہے، ہو سکتا ہے، کہ یہ تمام یادداشتیں بالکل طبعاً ایک متلازم سلسلہ بن جائیں، اور یہ سلسلہ خود اس کمال کے ساتھ موتلف ہو جائے، جو آخر میں حاصل ہوتا ہے۔ سب سے بڑی بات یہ ہے، کہ ہم کو

احتیاط کرنی چاہیے، کہ ہم ان دونوں کو گڈمڈ نہ کریں۔

یہاں شاید کہا جائے گا، کہ جو مانوسیت وقوف میں شامل ہوتی ہے وہ اس آسانی سے مختلف ہوتی ہے جو حرکت میں داخل ہوتی ہے۔ اکتسابی مہارت میں تو ہم کمال سے برابر قریب ہوتے جاتے ہیں، لیکن اکتسابی ادراک میں شے مدرک شروع سے آخر تک ایک ہی رہتی ہے۔ کسی اکتساب مہارت کا عمل تو ایک ہی جیسی حرکات کا سلسلہ نہیں ہوتا، لیکن چاند کے تمام ارتسامات، جو مجھے حاصل ہوتے ہیں، ایسا سلسلہ ہو سکتا ہے۔ جہاں تک ہمیں معلوم ہے آسانی اور مانوسیت کو الگ کرنے کی حجت کبھی صریحاً بیان نہیں کی گئی۔ تاہم ان دونوں پر جو مختلف بحث اکثر ماہرین نفسیات کرتے ہیں، اس سے یہ علیحدگی مدلول ہوتی ہے۔ لیکن اگر ہم طبیعی شے پر نہیں، بلکہ کسی فرد کے اس ادراک پر غور کریں، اور ظاہر ہے، کہ ہم کو ایسا ہی کرنا چاہیے، تو یہ ادراک بھی ایک اکتساب ثابت ہوتا ہے۔ اس میں بھی فعلیت اور ترقی ہوتی ہے، اور اس میں بھی حرکی اکتسابات کی طرح تکمیل سے تدریجی تقرب ہوتا ہے۔ اس میں بھی ساخت کے تفرق کی صورت میں طبیعی شے ملتزم ہوتا ہے، اور جس طرح کہ بعض مہارتیں خلقی ہوتی ہیں، اسی طرح بعض وقوف بھی خلقی ہوتے ہیں۔ خرگوش کا بچہ پیدائش ہی کے وقت چوہوں کی طرف سے لاپرواہ اور گاجر کی طرف راغب ہوتا ہے۔ اور یہ دونوں بچے کتے کو اپنے سامنے دیکھ کر چوکنے ہو جاتے ہیں[1]۔ اس عمل کے موضوعی پہلو سے متعلق صرف اسی قدر کافی ہے۔ اس کی معروضی پیداوار یہ اس کے مفصل اثرات رفتہ رفتہ واضح ہونگے۔

خارجی پہلو سے ہم اس عمل پر مشاکلت، یا بلاواسطہ شناخت کے نام سے بحث کر چکے ہیں[2]۔ وہاں ہم نے بیان کیا ہے، کہ قدیم نفسیات اس کو مشابہت تامہ کا تلازم، یا قسری تلازم کہتی ہے[3]۔ ان دونوں عقائد کا

---

[1] ڈگلس سپیلڈنگ اور رومینس کے مضامین میں اس قسم کی بہت سی مثالیں ملتی ہیں (مصنف)
[2] باب ششم نبد ۲ (مصنف) [3] باب ششم نبد ۴ (مصنف)

جزئی اشتراک "قربی" اور بلا واسطہ "مشابہت" اور "مشاکلت" کی اصطلاحات کے اجتماع سے ثابت ہوتا ہے۔ آئندہ بحث کا راستہ صاف کرنے کے لئے ان اشتراکات کی تعیین مفید ہوگی۔ بین کا قول ہے، کہ "جب میں ماہ کامل کو دیکھتا ہوں، تو میں فوراً اس حالت کو معلوم کر لیتا ہوں، جو اس کی قرص کے تمام گزشتہ ارتسامات کے مجموعے سے پیدا ہوتی ہے۔ اس کو ہم عام رواج کے مطابق۔ الف + الف..... الف + الف + الف اسے ظاہر کر سکتے ہیں۔ اب یہ تسلیم کیا جائے گا، کہ (۱) موجودہ واقعہ (ماہ کامل) سے قبل اسی طرح کے واقعات کا ایک سلسلہ تھا، جو ۱، ۲، ۲/۲.......ج، کی صورت میں ظاہر کیا جا سکتا ہے۔ (۲) ان واقعات کے گزشتہ تجربات موجودہ تجربے (الف د) کی لازمی شرط تھے، اور یہ کہ (۳) ان کی طرف ہماری گزشتہ توجہ کی وجہ سے، یہ فوراً پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے انکار کیا جاتا ہے، کہ (۱) یہ موجودہ تجربہ ان تجربات کا مجموعہ محض یا "امتزاج" محض ہے، جو اس سے پہلے حاصل ہوئے تھے۔ (۲) یہ کیفاً بعینہ ایک ہی جیسے تھے۔ اور یہ کہ (۳) یہ منفرداً غیر متغیر صورت میں اس طرح باقی رہتے ہیں، کہ تجربہ ان میں سے بعض کو کھینچ نکالتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ج تعداد کے بالکل ایک ہی جیسے واقعات کے متعلق تجربات ج تعداد کے بالکل ایک ہی جیسے باقیات کے مجموعے کو پیدا نہیں کرتے۔ ذہنی نفسیات، معہ اپنی "طبعی" اور "کیمیاوی" تمثیلات کے کہیں بھی اتنی ناقص ثابت نہیں ہوتی، جتنی کہ اس مقام پر، حیات اور ذہن کے قریبی تعلق، اور ہارٹلی کے وقت سے لے کر اس وقت تک قائلین تلازمیت کے عضویاتی تعصب کو ملحوظ رکھتے ہوئے۔ یہ ایک عجیب بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ وظیفہ اور ترقی کی سی اصطلاحات کے روشنی انداز مفہوم کی قدر و قیمت معلوم کرنے سے قاصر رہے۔ ایک کیمیاوی مرکب اور اس کے اجزائے ترکیبی میں کسی قدر سطحی مشابہت کیوں نہ ہو، ان کی مزعومہ تمثیل ایک

اہم لحاظ سے ناقص ہے۔ ایک ناقابلِ افتراق کیمیاوی تلازم میرے نزدیک ناممکن الوجود ہے۔ لیکن ناقابلیت افتراق "ذہنی کیمیا" کی واحد خصوصیت امتیازی ہے بعینہٖ یہی حال عضوی نشو و بروز کا ہے، اور عضوی نشو و بروز اور ذہنی نشو و بروز میں بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ بعض باتوں میں تو یہ دونوں ایک دوسرے کا جواب ہوتے ہیں، نشو و بروز ایک مسلسل کل میں تغیر صورت کی طرف اشارہ کرتا ہے چنانچہ ہم تیتری میں جھانجھے کو نہیں پا سکتے۔ مل گئے "غیر منفک تلازم" میں کی تمام صداقت (اور اس میں صداقت بہت زیادہ ہے) صرف اس وقت قابلِ فہم بنتی ہے، جب اسے اس کے ساتھ متعلق کیا جاتا ہے۔

لیکن اگرچہ مشاکلت ایک ہی سے تصورات کے سلسلہ (الف، الف، الف ..... الف) میں بحیثیت "نو امتزاج" تحلیل نہیں کی جا سکتی تاہم یہ ایک ایسے الف کو پیدا کر سکتی ہے، جس کو عارضی طور پر تصور کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ آخر میں چل کر تصور بن جاتا ہے۔ یہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی تعیین ہمارا دوسرا مسئلہ یعنی ہماری تحقیق کا معروضی پہلو ہے۔ اب اس قسم کا تصور، جو معروض تکوین میں ہے، نہ تو حقیقی معنوں میں حافظی تمثال ہوتا ہے، نہ اُن معنوں میں تصور ہوتا ہے، جو "تعمیری تخیل" یا فکر میں اس اصطلاح کے لئے جاتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اس میں وہ زمانی علامات[۱] غائب ہوتی ہیں، جو الف[۱]، الف[۲]، الف[۳] وغیرہ میں ۱، ۲، ۳، وغیرہ ہندسوں سے ظاہر کی جاتی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ اس وقت تک کسی ممثل سلسلہ کا جزو بھی نہیں بنا۔ دوسرے الفاظ میں یہ ایک ایسا عنصر ہے، جو اُن معین مکانی اور زمانی علامات سے محروم ہوتا ہے، جو حقیقت یا واقعیت کا لازمہ ہوتی ہیں۔ کہنا چاہئیے کہ یہ ابھی جنینی سطح پر ہے۔ یہ درک بحیثیت مشاکل، پر مستزاد ہے، لیکن یہ آزاد

---

[۱] اس کے لئے دیکھو باب ہشتم، بند ۳ (مصنف)

یا "خود مختار تصور" سے فروتر ہے۔ اس کے لئے "مقید یا ضمنی تصور" کی اصطلاح بہترین ہے۔ اس خام تصور کے موقوف علی الحس درجہ کی واضح اور بین شہادت ہم کو نام نہاد "حافظی مابعدی تمثال" میں ملتی ہے۔ لیکن اس میں حافظہ کی کوئی خصوصیت نہیں ملتی، بجز اس کے کہ حافظہ کی اصطلاح محض خازنیت کے لئے استعمال کی جائے۔ مابعدی درک کی اصطلاح اس کے لئے اور بھی کم قابل اعتراض ہوگی۔ یہ نام اور اس کا قدیم نام یعنی "اولی حافظی تمثال" دونوں مل کر جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس کی انتقالی نوعیت کو واضح کرتے ہیں۔ یہ مابعدی درک صرف حس کی وجہ سے باقی رہتا ہے، اور اس کا تسلسل ایسا نہیں ہو سکتا، اگرچہ کافی ترقی یافتہ ذہنوں میں کچھ دیر باقی رہ کر ایک دوسرے احساس کے ساتھ اس تقابل کی بنا بن سکتی ہے، جو ویبر، فکنر وغیرہم کے اختبارات میں منکشف ہوتا ہے[1]

قیاس غیر منفک تلازم کے مطابق یہ کہنا، کہ یہ خام تصور تحت شعوری ہوتا ہے کیونکہ یہ براہ راست تحلیل سے منکشف نہیں ہوتا، آدھی بات کہنا ہے۔ تاہم اس نقص سے قطع نظر کر لینے کے بعد درک کو حضاری استحضاری مرکب کہنا بہت زیادہ کہنا ہے، اگر استحضار ایک آزاد اور خود مختار تصور کے وجود پر دلالت کرتا ہے لہذا درک کے استحضاری جزو کو ایک "مقید" یا متولد تصور" کہنا، اس بنا پر کہ ایک خود مختار تصور کے درجہ تک اس کا ترقی کرنا ممکن ہے، سب سے زیادہ قرین صداقت ہے[2]۔ اسی مفہوم کو بعض اوقات اس طرح ادا کیا جاتا ہے، کہ تمام وقوف در اصل باز وقوف[3] (شناخت) ہوتا ہے۔ جاننے اور "پھر جاننے"

---

[1] لیکن زمانہ حال کے اختبارات سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس قسم کے تقابلے میں مابعدی درک تنہا عنصر نہیں ہوتا، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ بالکل اس کا عنصر نہیں ہوتا، لیکن جس چیز کو ہم "اطلاقی ارتسام" کہہ رہے ہیں وہ اس کا تکملہ کر سکتا ہے اور یہی ہو سکتا ہے کہ اس کو بالکل خارج کر دے۔ اطلاقی ارتسام کے لئے دیکھو باب چہارم بند ۵ (ج) (مصنف)

[2] چنانچہ ہفڈنگ نے اس کے لئے الف کی علامت مقرر کی ہے جو گویا ہمارا الف کا عرضی پہلو ہے (مصنف)

[3] Recagnikoin

میں فرق بیان کرکے اس قول کا جواب دیا گیا ہے، اور اس کی عدم مناسبت کی کسی کتاب کی طرف رجوع کرنے سے عیاں ہو سکتی ہے۔ اسی غرض سے یہ سوال بھی کیا جاتا ہے، کہ اس خیال کے مطابق بھلا وقوف کس طرح ممکن ہوتا ہے؟ یا مشاکلت کی غیر معیّن پسپائی سے کس طرح بچا جا سکتا ہے؟ ہم یقین کے ساتھ جواب دے سکتے ہیں، کہ اس سے نہیں بچا سکتا۔ یہاں ہم کو یہ یاد کر لینا چاہئے، کہ تجربہ کی اطلاقی ابتداء تک ہماری رسائی نہیں ہو سکتی۔ مشاکلت مزید مشاکلت کی طرف اشارہ کرتی ہے، اور اس لئے تمام وقوف مزید وقوف ہے، اور ہمیں تسلیم ہے، کہ احساس محض ایک تجربہ ہے، اور یہ ایک حد کو مستحضر کرتا ہے جس تک ہم کبھی پہونچ ہی نہیں سکتے۔

بحالتِ تکوین تصورات کی شہادت[1] اس چیز میں بھی ملتی ہے، جسے ہم جی، ایچ، لوٹس کی زبان میں "ماقبلی ادراک" کہہ سکتے ہیں۔ ہمارے روزمرہ التباسات میں اس کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں۔ ہم ایک چیز کو حقیقی نارنگی سمجھتے ہیں، لیکن ہاتھ لگانے سے معلوم ہوتا ہے، کہ مٹی کی ہے حقیقت یہ ہے، کہ تمام مرکب درکات میں ماقبلی ادراک شامل ہوتا ہے۔ اس حد تک تسلیم کیا جا سکتا ہے، کہ ایسے درکات حضاری استحضاری مرکبات میں قابل تحویل ہیں۔ تاہم استحضاری عنصر اس وقت تک تصور نہیں بنا، اور ہو سکتا ہے، کہ کبھی بھی نہ بنے۔ برف کو دیکھ کر اس کی ٹھنڈک کا احساس ہوتا ہے، اور بھنے ہوئے گوشت کی بو اس کے ذائقہ کی یاد دلاتی ہے۔ اس قسم کے "ماقبلی درکات"[2] آزاد تصور سے بعینہ اسی طرح مختلف ہوتے ہیں، جس طرح مابعدی درکات موخرالذکر سے ہوتے ہیں۔ یہ اس وقت تک حس کی قید میں ہوتے ہیں، اور حس ہی کے بل پر باقی رہتے ہیں۔ پھر اس التفات کو نہ تو اس تلازم کے ہم معنی کہنا مناسب ہے، جو حافظہ سے تعلق

---

[1] Pre-perception

[2] Pre-percepts

رکھتا ہے، نہ اس تلازم کے، جو تشکل کے لئے مخصوص ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں، کہ التفاف اور تلازم، اپنے اجزاء ترکیبی، یعنی متولد اور آزاد تصورات، کی طرح بھی تو نیا سلسل ہوتے ہیں۔[1] اب چونکہ ادراک کی تکمیل کا تمام راستہ موضوعی غرض و دلچسپی سے متعین ہوتا اور باقی رہتا ہے، لہٰذا جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، شروع ہی سے اس کے ساتھ طلبی ہیجانات[2] ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو مشاکلت موضوعی سمت میں مانوسیت اور ناقبلی اور ادراک پیدا کرتی ہے، وہی طلبی سمت میں آسانی اور مقصد کا باعث ہوتی ہے یہاں براہ راست یہ معلوم کر لینا "کیا کرنا چاہئے" بہترین شہادت ہے یہ معلوم کرنے کی، کہ وہ کون سی چیز ہے جس کے ساتھ یہ کرنا چاہئے۔ پروانہ جب شمع پر گرتا ہے، تو اس کو یقیناً کوئی ناقبلی ادراک شمع کی گرتی کا نہیں ہوتا، اور نہ اس کی یہ حرکت کسی مقصد کے تابع ہوتی حقیقت کو ذہن نشین کر لینے کے بعد اب ہم وہ طریقہ جو غالباً قدیم ترین ہے، معلوم کر سکتے ہیں، جس سے مقید تصورات آزاد ہو سکتے ہیں

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ واقعی اور ممکن کا تقابل اور ان کی سطح کے تجربہ اور تمثلی سطح کے تجربہ کے فرق کے ہم معنی ہے۔ جو ذات کہ متقدم الذکر تجربہ تک محدود ہے، وہ ابھی تک اس فرق سے واقف نہیں ہوتی۔ یہ واقفیت احضارات کے تقریباً میکانکی تعامل سے نہیں، بلکہ عملی تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے، کہ کتاب حوادثات بیوقوفوں کی انجیل ہے، لیکن ہم سب شروع شروع میں اناڑی ہوتے ہیں۔ صرف سعی و خطاء سے ہم کو عقل آتی ہے۔ ایسی مشابہتیں کثیر الوقوع ہیں، جن سے مانوسیت اور وثوق پیدا ہوتے ہیں لیکن تجانس تباین سے وا عدارر ہے، اور ہمارے

---

[1] اسی وجہ سے یہ قدیم ترکل ارتسامی تلازم (سٹاؤٹ) "یا حیوانی تلازم" (تھارن ڈائک) کہلاتا ہے۔ لیکن "تلازم" کی اصطلاح کو صرف موخر الذکر عمل تک محدود رکھنا مرجح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ صرف انہی احضارات مرکبہ وہ تمیز و فردیت رکھتے ہیں جو "تلازم" کی اصطلاح میں متضمن ہیں۔ متقدم الذکر عمل کو "التفاف" کہنا مناسب ہوگا (مصنف)

[2] Conative Impulses

فسخ شدہ عزائم اُن امکانات کو منکشف کرتے ہیں، جن کے لئے ہم تیار نہ تھے۔ جس چیز کو ہم نوش سمجھتے ہیں، وہ نیش ثابت ہوتی ہے۔ جس چیز کو ہم مال غنیمت سمجھتے تھے، وہ دام گلوگیر معلوم ہوتی ہے۔ اسی طرح حقیقی واقعات ماقبلی ادراکات کو برطرف کرتے ہیں، اور "خیالی" یا "ممکن الذکر" کا حقیقی کے شکنجے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اس طریقے کے تجربے کے بعد ایک نئے موقعہ و محل میں جو حالت طاری ہوتی ہے، اس کو ہم اپنے ترقی یافتہ تجربے کی زبان میں اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ اگر یہ نیولا ہے، تو میں بھاگ جاتا ہوں، اور اگر یہ خرگوش ہے، تو میں اس پر جھپٹتا ہوں۔" اب نوشتہ ماقبلی ادراک کی بجائے جس سے "ہمارے منہ میں پانی بھر آتا ہے" سب تبادل امکانات "آزاد تصورات" کی صورت میں رونما ہوتے ہیں۔ تبادل بھی توقف میں آجاتا ہے یعنی یہ کہ تبادل راستے بھی صرف تخیل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ یہ معلوم کرنا بہت آسان ہے، کہ اس قسم کے مواقع پر آزاد تصور تبادل کے ان احساسی روابط کو کس طرح ڈھیلا کرتا ہے، جو ابھی ضمنی اور ذہنی تصورات ہیں۔ وقوف میں بلاواسطہ مشاکلت، یا بالواسطہ وقوف کے راستے سے مقابلہ کی طرف ترقی کرتی ہے۔ فعل میں ہیجانی فعل سے عمدی فعل کی طرف ترقی ہوتی ہے۔

لہذا ہمارا پہلا نتیجہ یہ ہے، کہ ضمنی تصورات مشاکلت سے حاصل ہوتے ہیں، اور یہ اسی صورت میں ان مرکب حرکات اور حرکی تطابقات میں شامل ہوتے ہیں، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جس قدر زیادہ یہ ادراکی التفاف ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ احتمال ان ضمنی تصورات کا "آزاد تصورات" کی صورت میں، ظاہر ہونے کا ہوتا ہے۔ چونکہ ادنیٰ حیوانات کہ حافظہ، یا تمثل کی علامات ظاہر نہیں کرتے۔ ان کے ادراک میں یہ التفاف بھی نہیں ہوتا۔ مچھلی دیکھتی ہے، سونگھتی ہے، دباؤ کو محسوس کرتی ہے۔

چکھتی ہے، اور سنتی بھی ہے۔ لیکن صرف اس بناء پر ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ وہ کوئی ایسا ورک بھی رکھتی ہے، جس میں اس قسم کے حواس خمسہ اسی طرح حصہ وار ہوتے ہیں، جس طرح انسان میں نارنگی کے ورک میں ہوا کرتے ہیں۔
اگر ارادی حرکات حیات نفسی کی علامت سمجھ لی جائیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مچھلی کے حواس منفرد اً نہ کہ مجتمعاً، اس کی حرکات کو پیدا کرتے ہیں، اور یہی ان حرکات کی رہنمائی کرتے ہیں۔ سٹائنر[51] کا خیال ہے کہ کتا مچھلی[52] اپنی خوراک کی تلاش صرف بو سے کرتی ہے، چنانچہ اگر اس کے شمی مراکز، یا اس کا سامنے کا دماغ، جس میں یہ مراکز ہوتے ہیں ضائع کر دیا جائے، تو یہ بطور خود کھانا چھوڑ دیتی ہے۔ اس کے برخلاف کارپ[53] مچھلی اپنی آنکھ کی مدد سے خوراک حاصل کرتی ہے، اور سامنے کے دماغ کے خارج کر دیئے جانے کے بعد تلاش خوراک میں کمی نہیں کرتی۔ اس کا درمیانی دماغ، جہاں سے کہ اعصاب بصری خارج ہوتے ہیں، اس کی تمام عقل کا مستقر ہوتا ہے۔ بیٹسن[54] لکھتا ہے: "اس میں شبہ نہیں کہ سول مچھلی بھی اشیا کو اپنی طرف آتے ہوئے دیکھ لیتی ہے، کیونکہ اگر اس پر ضرب لگائی جاتی ہے، تو یہ غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن، اگر کسی کیڑے کو تاگے میں باندھ کر اس کے سر کے بالکل اوپر لٹکا یا جائے، تو یہ اس کو معلوم نہیں کر سکتی۔ اگر یہ کیڑا اس کے جسم کے ساتھ لمس بھی کرتا ہے، تب بھی یہ اس کو نہیں پکڑتی، بلکہ اندھوں کی طرح تالاب کی تہ میں اس کی تلاش کرتی رہتی ہے۔ اس کو اس کی موجودگی کا علم صرف بو سے ہوتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ان مچھلیوں کے تجربے میں کوئی ایسی شے معلوم نہیں ہوتی، جس کی شکل سے اس کی بو کا احیا ہو، یا بالعکس۔ مچھلیوں میں حقیقی تصورات اور اس لئے فہم و فراست، کا فقدان سادہ درکات کو ایک شے کے مرکب ورک کی صورت میں مجتمع کرنے کی اسی ناقابلیت کی طرف منسوب ہونا چاہئے۔ اعلیٰ حیوانات

51- Steiner 52- Dog-fish 53- Carp 54- Bateson

کی فہم و فراست بھی ایسی "عام عقل" کے ہم معنی نہیں ہوتی، جس سے ایک بچہ "دو اور دو کو ملاتا ہے"۔ "یہ" "دو اور دو" خواہ کسی چیز کو ظاہر کرتے ہوں۔ حیات معین مواقع اور معین افعال کے سلسلے پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے جو حرکات ایک ساتھ کی جاتی ہیں، یا جن مواقع سے بیک وقت معاملہ پڑتا ہے، وہ بہت سے مکمل اور نسبتہً منفرد کل بن جاتے ہیں، اور یہ حرکات و مواقع مراکز توجہ کے متنوع مشمولات ہوتے ہیں۔ ان ہی کے گرد، اور ان سے قریبی تعلقات رکھتے ہوئے، آزاد تصورات، منتشر مجموعوں کی صورت میں پیدا ہوتے ہیں۔ انہیں آزاد تصورات کی وجہ سے وہ "روشن وقفہ" اور فعل کی تعمیر ما گرمی میں عقل کی وہ متلون چمک پیدا ہوتی ہے، جو بہائم کی موجودہ عدم معقولیت میں کبھی کبھی فراہم ہوتی ہے۔ چونکہ ہم اعلیٰ حیوانات کو بھی عام سلاسل تصورات سے بہرہ ور نہیں سمجھ سکتے، لہٰذا ہم ان کو سلاسل حافظہ سے بھی محروم ہی سمجھیں گے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ امر بہت مشتبہ ہے کہ ماضی کی "بحیثیت ماضی" یاد داشت ان میں کہاں تک ہوتی ہے۔ یہ ہمیشہ ایک انتظاری حالت میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ اگر آزاد تصورات کبھی پیدا ہو سکتے ہیں، تو وہ ایسی ہی حالت میں پیدا ہوتے ہیں۔ ہم یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ ایک کتے کو افسوس ہوتا ہے، کہ "اس کو گوشت کی وہ بوٹی نہیں ملی"۔

لہٰذا ہمارا دوسرا نتیجہ یہ ہے، کہ آزاد تصور (۱) ظہور کے وقت نہ تو (الف) کسی یادداشت میں قابل بیان مقام، مثلاً ب، ب، رکھتا ہے، نہ یہ (ب) بحیثیت ایک "جنسی مثال" امکانی تخصیصات، بَ، بَ، سے کوئی معین علاقہ رکھتا ہے۔ یہ مزید ترقیات ہی وہ مسائل ہیں، جن کی طرف ہم اب توجہ کرتے ہیں۔ یہاں دو سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ ابتدائی اور خام ب سے ہم کس طرح (۱) حقیقی حافظی تمثالات (ب، ب ....) اور (۲) مخصوص تصورات (بَ، بَ .....) تک ترقی کرتے ہیں؟ لیکن پہلے ہم ایک مختصر تحلیل کر لیں گے، تاکہ ان دونوں سوالات کا

راستہ صاف ہو جائے۔ محض حفظ اور احیا کے مقابلے میں حقیقی حافظہ ان لوازم کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو حفظ شدہ واقعے کو فردیت بخشتے ہیں، اور ان مقدمات پر دلالت کرتا ہے، جو اس کے زمانی مقام کی تعیین کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ب۱ یا ب۲ ایک مرکب کل ہے، اور ایک سلسلے میں معیّن و مقرر مقام رکھتا ہے[۵۱] اس کا التفاف وہ التفاف نہیں، جو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تمام تمثالات میں شامل ہوتا ہے[۵۲] ب۱ اور ب۲ مرکبات ہیں، (ب + ل + م)۱ اور (ب + ن + و)۲ تمثالات کے جہاں ب تو وہ واقعہ ہے، جو یاد رکھا گیا ہے، اور باقی ل، م، وغیرہ اس کے لوازم ہیں۔ اپنے روزمرہ کے تجربے میں ہم معلوم [۵۳] کر سکتے ہیں کہ غیر واضح، یا عام شناخت تذکار کو پیدا نہیں کر سکتی، کیونکہ لوازم اس وقت تک غیر واضح ہیں، اور یہ غیر واضح ہیں زیادہ تر اس وجہ سے، کہ صدر احضار خود غیر واضح ہے۔ ہو سکتا ہے، کہ میں ایک راہ گیر کو پہچان لوں کہ یہ جرمن ہے، لیکن اگر میں اس کے سر پر چوٹ کا نشان دیکھوں، تو مجھ کو وہ حادثہ یاد آ سکتا ہے، جہاں اس نے یہ چوٹ کھائی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ حقیقی حافظے سے قبل ضروری یہ ہے، کہ یہ صدر احضار ب، ان نشانات خصوصی کا اکتساب کر لے، جو اس سے پہلے اس میں موجود نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے، کہ جیسا کہ پہلے بھی بیان ہو چکا ہے، بچوں اور اعلیٰ حیوانات میں حقیقی حافظے کے وجود سے قبل از او تصورات کے وجود کی کافی شہادت موجود ہے۔ لیکن یہ تصورات اُن ادراکات کی طرح، جن کے یہ قائم مقام ہیں، غیر واضح اور

---

[۵۱] یہ ایک الگ سوال ہے، کہ اس کے مقام کی تعیین کس طرح ہوتی ہے؟ اس پر ہم بعد میں بحث کریں گے۔ باب ہشتم، بند ۳۔ (مصنف)

[۵۲] باب ہذا، بند ۱ (مصنف)

[۵۳] Reminiscence

اور منفرد ہوتے ہیں۔

لیکن انہیں کی بدولت ہم زیادہ مخصوص صورتوں، بَ بً وغیرہ کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ اس ترقی میں تفرق اور مشاکلت، دونوں کے تلازم، پیش پیش ہوتے ہیں۔ ایک چھوٹا بچہ سب مردوں کو "ابا" کہتا ہے۔ اسی طرح خلل دماغ کی بعض مثالوں میں مریض "اپنی نرس کو پہچان نہیں سکتا، وہ اس کو اپنی بیوی سمجھتا ہے"۔ پہلی صورت میں تو بَ بً وغیرہ کی صورت میں متفرق ہوتا ہے، اگرچہ یہ ابھی تک منکشف نہیں ہوئے۔ دوسری صورت میں یہ پھر مدغم ہو چکے ہیں۔ ایک سنگ تراش کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ ایک کرسی کی تصویر کھینچ سکتا تھا، اور خضر کے بت کو پہچان سکتا تھا، لیکن خود اپنی کرسی کی تصویر کھینچنا، یا خود اپنے ہاتھ سے بنائے ہوئے بت کی شناخت کرنا اس کے لئے ناممکن تھا۔ یہ اس قسم کی بازگشت کی ایک مثال ہے۔ انسان کے امراض ذہنی میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہے۔ ان ہی واقعات کی بنا پر ھیولنگس جیکسن[1] نے ادنیٰ و اعلیٰ ادراک میں فرق کیا ہے۔ معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہ غیر واضح "ادنیٰ" تمثال (ب) جو باپ اور دیگر مردوں، بیوی اور نرس کو کلاً مدغم کرتی ہے، وہ جڑ پاتا ہے، جس سے "اعلیٰ" اور مخصوص تر تمثالات (بَ، بً، وغیرہ) پھوٹتی ہیں۔ یہ نفسیاتی اور بالقوہ عمومیت ہے، جو امتیازات و تفریقات پر مقدم ہوتی ہے، نہ کہ منطقی عمومیت، جو صرف اس کے بعد پیدا ہو سکتی ہے۔ میں نے اپنے ایک مضمون میں کہا ہے، کہ اس موخرالذکر منطقی (یا علمیاتی) صورت کو دٌ علامت سے ظاہر کرنا چاہیے۔ یہ آزاد تصورات دً دٌ وغیرہ سے "متنزع" کی جاتی ہے، اور ان ہی آزاد تصورات میں نفسیاتی بٌ یا الفٌ تقسیم ہو جاتا ہے[2]۔ لیکن بچہ جب

---

[1] Hughlings Jacksan.

[2] یہیں زبان پیدا ہوتی ہے۔ جس طرح مختلف و متنوع امادے نفسیاتی ب کو آزاد کر دیتے ہیں، اسی طرح زبان اس "جنسی تمثال" کو آزاد کرتی ہے جو بَ، بً، ب... سلسلے کے ارکین میں شامل ہوتی ہے۔ اس طرح کثرت میں وحدت روشن ہو جاتی ہے اور کثرت زیادہ معین و واضح ہو جاتی ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ ان دونوں عمل میں تلازم بالضرورت شامل ہوتا ہے خصوصاً اس وقت جب یہ تخصیص ایک واحد حس کی حدود سے متجاوز ہو جاتی ہے (مصنف)

حروف کو اعداد سے، یا ایک حرف کو دوسرے سے تمیز کرنا سیکھتا ہے، یا عام صورت میں یوں کہو کہ جب بچہ "اپنے" حواس کی تربیت کرنا شروع کرتا ہے، تو تفرق اور مشاکلت ترقی کا ایک عمل بن جاتے ہیں۔ یہ عمل ویسا تعمیری عمل نہیں، جیسا کہ ایک گھڑی بنانے میں ہوتا ہے۔ یہ وضاحت و تمیز کی مستقل زیادتی سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، جس طرح کہ صبح کے وقت تمام اشیا کی شکل برابر واضح ہوتی چلی جاتی ہے۔ ہوسکتا ہے۔ کہ پہلی مرتبہ دیکھنے کے وقت بچہ بیلے کے پھول اور گلاب کے پھول، بلی اور خرگوش میں فرق نہ کرسکے۔ زیادہ غور سے دیکھنے کے بعد یہ فرق واضح ہوتا ہے، اور جب یہ فرق واضح ہوجاتا ہے تو زیر غور ورک زیادہ ممیز، اور اس طرح زیادہ مرکب ہوجاتا ہے۔ لیکن یہ بہت ممکن ہے، کہ اس وقت تک تلازم نہ پیدا ہوا ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ تلازم کی بدولت نفسیات میں بہت ترقی ہوئی ہے، لیکن وقت آگیا ہے، کہ اب اس کی قطعیت پر شبہ کیا جائے اور اس کی وسعت کو کم کیا جائے جس تحدید کو ہم یہاں تجویز کر رہے ہیں، وہ تلازمیت کے قدیم قائلین کو تسلیم تھی۔ یہ لوگ بھی تلازم کی اصطلاح کو صرف ان تصورات کے لئے استعمال کرتے تھے، جو شروع میں ممیز اور آخر میں قابل انفصال ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جس عمل سے تصورات احساسات میں سے پیدا ہوتے ہیں، اس کی توجیہ تلازم سے نہیں ہوسکتی، اور عرصہ تک تو اس توجیہ کی کوشش کی بھی نہیں گئی۔ لیکن تصورات کو احساسات کے باقیات سمجھنے سے اسی توجیہ، اور ان تمام غلط فہمیوں کا راستہ صاف ہوگیا، جو اس توجیہ سے پیدا ہوتی ہیں۔

اس بیان سے ہم اپنے مذکورہ بالا دو سوالات میں سے پہلے سوال کی طرف عود کرتے ہیں۔ یعنی یہ کہ ایک "مسلسل یادداشت" کس طرح شکل پذیر ہوتی ہے؟ اب ہم اس کی تکوین پر غور کرتے ہیں۔

تلازم اور حافظی سلسلہ

(۳) ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، "تلازم" کے پھُسپھُسے استعمال سے بہت بڑا خلط مبحث پیدا ہوتا ہے، اور اس خلط مبحث میں "تلازم بالمماثلت" کی اصطلاح کے پھُسپھُسے استعمال سے اور زیادتی ہوئی ہے۔ اگر مماثلت عینیت کے ہم معنی ہے، جیسے کہ مشاکلت میں ہوتا ہے، تو جیسا کہ ہم پہلے کہ آئے ہیں، ہمارے پاس ایک ایسا عمل ہے، جو تلازم سے زیادہ اساسی ہے، اور جس کو تلازم فرض کرتا ہے۔ اگر احیا کرنے والا احضار احیا شدہ احضار سے صرف جزئی مشابہت رکھتا ہے تو تلازم کی نوعیت اس تلازم کی نوعیت سے مختلف معلوم نہیں ہوتی، جس میں ایک مقارن احضار دوسرے مقارن احضار کا احیا کرتا ہے۔ پہلی صورت میں ب + ج + د کا احیا ب + ج + ی سے ہوتا ہے، اور دوسری حالت میں ب + ج + ص کا احیا ع + غ + ط سے ہوتا ہے۔ اب ذرا ہی غور کرنے سے معلوم ہوجاتا ہے، کہ (ب + ج) + ی اور (ب + ج) + د کی مشابہت ان کے اجزا (ب + ج) کی عینیت سے علیحدہ ہوکر احیا کا ذریعہ نہیں بن سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ مشابہت ایک حالت ذہنی کے سوا کچھ بھی نہیں ہے (جس پر ہم عنقریب بحث کریں گے) جس میں ب + ج + ی اور ب + ج + د احیا ہوجانے کے بعد شعور میں بیک وقت ہوتے ہیں، اور پھر ان کا آپس میں مقابلہ ہوجاتا ہے۔ لیکن اگر (ب + ج) اس سے قبل ی کے ساتھ رہ چکا ہے، اور اس وقت (ب + ج) + د میں بھی موجود ہونے کی وجہ سے ی کا احیا کر رہا ہے، تو اس حد تک تلازم بداہتہ تلازم بالمقارنت ہے، باوجودیکہ احیا کے مکمل ہوجانے کے

بعد جو حالت ذہن فوراً پیدا ہوتی ہے اس کو بیں "چنانکہ مشابہت" کہنا پسند کرتا تھا لیکن جہاں تک کہ محض احیا کو تعلق ہے مشابہت یہاں اتنی ہی اہم ہے جتنی کہ ب + ج + ص سے ع + غ + ط کے احیا میں حقیقی ع + غ + ط، جو یہاں بحیثیت احیا کرنے والے احضار کے کام کر رہا ہے، بداہتہ کبھی بھی بلحاظ زمان ب + ج + ص کے مقارن نہ تھا اور یہی وہ احضار ہے جس کا احیا ہو رہا ہے۔ اگر ع + غ + ط کے گزشتہ تجربات کے تمام اثرات محو کر دیئے جائیں، تو احیا ناممکن ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں موجود الوقت ع + غ + ط اور اس گزشتہ تجربہ میں پہلے مشاکلت پیدا کی جاتی ہے، اور یہی گزشتہ تجربہ دراصل ب + ج + ص کا مقارن تھا، اور اس کے سبب ب + ج + ص کا استحضار ممکن ہوتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہی، اور صرف یہی، وہ مشابہت ہے جو ب + ج + د کی وجہ سے ب + ج + ی کے احیا کے وقت کام کرتی ہے۔

لہذا بحیثیت مجموعی ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ہم کو صرف قانون مقارنت پر غور کرنا ہے۔ یہ قانون یہ ہے:- اگر دو یا زائد اولی احضارات (۱) بیک وقت یا (۲) ایک دوسرے کے فوراً بعد واقع ہوں، تو وہ باہم اس طرح مختلط ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا، ثانوی احضارات کی صورت میں، احیا کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور کثرت اجتماع کے ساتھ یہ میلان بھی قوی تر ہو جاتا ہے۔ اکثر کہا جاتا ہے، کہ ماہیت تلازم کی تحقیق کی ہر کوشش بے ثمر ثابت ہوتی ہے۔ اگر یہ صحیح بھی ہے، تب بھی یہ ممکن ہے، کہ اس کو اس طرح بیان کیا جا سکے، جس سے تحقیق سادہ ترین ہو جائے۔ اگر ہم سے ایسے احضارات کو متصور کرنے کو کہا جاتا ہے، جو اصلاً منفرد اور منفصل تھے، لیکن جو آخر میں جا کر باہم مربوط ہو جاتے ہیں، تو ہم کو اس مکمل ارتباط کی توجیہ کی ضرورت محسوس ہوتی ہے کیونکہ نہ تو انفراد و انفصال ہی واضح ہے

نہ روابط۔ انفراد و انفصال تو اس لئے واضح نہیں، کہ ہم دو احضارات کو منفرد و منفصل صرف اس طرح فرض کر سکتے ہیں، کہ ان کے درمیان میں کوئی اور احضار حائل ہو، اور روابط اس لئے غیر واضح ہیں، کہ اگر یہ محض احضارات ہیں تو پھر بھی وقت پیدا ہوتی ہے لیکن اگر مقارنت کی اصطلاح کی بجائے ہم تسلسل کی اصطلاح استعمال کریں، اور احضارات متلازمہ کو ایک نئے سلسلے کے اجزا سمجھیں، تو ایک اہم سوال تو یہ پیدا ہوتا ہے، کہ یہ نیا کل پہلے پہل کس طرح ممکن ہوا تھا۔

اس سوال کا جواب دینے کے لئے ہم کو اس مزعومہ تلازم بالمقارنت کی دو بڑی بڑی شاخوں پر علیحدہ علیحدہ غور کرنا چاہئے۔ ہم پہلے کہہ چکے ہیں کہ مقارنت یا تو ہم زمان احضارات میں ہوگی، یا ان میں جو ایک دوسرے کے فوراً بعد پیدا ہوئے ہیں۔ موخر الذکر صاف تر ہے، لہٰذا ہم اسی کو پہلے لیتے ہیں۔ احضارات متلازمہ کے سلسلہ ا ب ج د ...... مثلاً ایک لفظ کے لکھنے میں حرکات، حفظ کی ہوئی نظم کے الفاظ، یا حروف تہجی، میں ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ ہر ایک احضار اپنے بعد کے احضار کا تو جلدی سے احیا کرتا ہے، لیکن اپنے ماقبل کا اتنی جلدی احضار نہیں کرتا۔ یہ واقعہ بہت عام تو ضرور ہے، لیکن اس کی توجیہ آسان نہیں۔ ج ب کے ساتھ بھی متلازم ہے اور د کے ساتھ بھی، اور تلازم دونوں صورتوں میں بہت گہرا ہے۔ پھر کیا وجہ ہے، کہ یہ موخر الذکر کا احیا کرتا ہے، نہ کہ مقدم الذکر کا۔ د ج کا احیا کرتا ہے لیکن ج ب کا احیا کیوں نہیں کرتا؟ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ب ج، یا د کا استحضار موقوف ہوتا ہے اس بات پر، کہ اس کی طرف خاص طور پر توجہ کی گئی ہو، اور اس لئے یہ کم از کم ایک لمحہ کے لئے شعور کے مرکز میں رہا ہو۔ اب ہم قیاس کر سکتے ہیں، کہ جس ترتیب میں ان کا احیا ہوتا ہے، وہ اسی ترتیب سے متعین ہوتی ہے، جس میں ان کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی، کیونکہ توجہ کے بغیر تلازم ہو ہی نہیں سکتا۔

اگلا سوال یہ ہے، کہ کیا ہمزمان اشیا کا تلازم ان اشیا کے تلازم میں تحویل ہو سکتا ہے، جن کی طرف متعاقباً توجہ کی جاتی ہے؟ جب ہم ایک ایسے منظر کا احیا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کو ہم نے صرف تھوڑی دیر کے لئے دیکھا تھا، تو ہم کو معلوم یہ ہوتا ہے، کہ اس منظر کے صرف چند ہی اجزا ذہن میں آتے ہیں۔ یعنی صرف وہ جن سے ہم خاص طور پر متاثر ہوئے تھے۔ باقی کے اجزا، مدھم او دھندلے ہوتے ہیں۔ یہ تمام منظر کبھی بھی پورا کا پورا واضح اور صاف نہیں ہوتا۔ یا یوں کہو کہ اس کے مختلف اجزا میں مساوی وضاحت یا عدم وضاحت نہیں ہوتی۔ اگر ہم اسی منظر کو دوسری مرتبہ دیکھیں، تو ہماری نگاہ بعض ایسے اجزا پر پڑتی ہے، جن کو ہم نے پہلی مرتبہ نہ دیکھا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ اس میں ندرت وجدت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر ہم بار بار اس کو دیکھتے رہیں، تو تمام کا تمام سلسلہ ہماری نگاہوں کے سامنے آجاتا ہے، یا یہ کہ ہم اس پورے سلسلے کے ساتھ مانوس ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے بعد اس کا بحیثیت مجموعی بیک وقت احیا ہو سکتا ہے۔ بین نے قوانین تلازم کی بہترین توضیح کی ہے۔ وہ بھی تقریباً یہی کہتا ہے۔ چنانچہ اس کا قول ہے: "جہاں تک کہ ذہن کو تعلق ہے، جنسی واقعہ تعاقب ہے۔ شرکت وجود ایک مصنوعی مآل ہے، جو ذہنی تعاقبات کی ایک خاص صنف سے بنتا ہے۔" لیکن اگرچہ ایسی مثالیں کم یاب نہیں، جن میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ یکے بعد دیگرے ہوئی ہے، اور اگرچہ ہم سب کو بخوبی علم ہے، کہ متعدد اشیاء میں تلازم قائم کرنے کا واحد نہیں تو واثق ترین، طریقہ یہ ہے، کہ ان میں سے ہر ایک پر باری باری توجہ کی جائے، تاہم کوئی ایسی مثال بمشکل ہی پیش کی جا سکتی ہے، جس میں اشیاء متلازمہ کی طرف توجہ متعاقب نہ ہو سکتی ہو۔ حقیقت یہ ہے، کہ اگر ہم کسی مجموعہ اشیاء پر بیک وقت توجہ مرتکز کرتے ہیں، تو یا تو اس مجموعے کے اجزا میں پہلے ہی سے تلازم قائم ہو چکا ہوتا ہے، یا یہ کہ یہ مجموعہ اس وقت تک نفسی لحاظ

بے جیز محل ہے۔ لہٰذا ہم مقارنت استحضارات کی بجائے تسلسل توجہ کے استعمال اور ایک ایسے ثانوی سلسلے یا رشتۂ حافظہ[۱] کا ذکر کرنے کے مجاز ہیں، جو اس سے پیدا ہوتا ہے۔ یہاں یہ بات قابل لحاظ ہے، کہ اگرچہ ہمارے افعال توجہ میں زمانی ترتیب کا ہونا ضروری ہے، تاہم وہ مثالیں بھی بہت اہم ہوتی ہیں، جن میں وہ اشیاء بھی اسی طرح زماناً مرتب ہوتی ہیں، جن کی طرف توجہ ہو رہی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ نہ صرف یہ کہ ہماری توجہ کی ترتیب معروضی ترتیب کا نتیجہ ہوتی ہے، بلکہ جس سلسلہ کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں، وہ بھی اس دوہری مطابقت کی وجہ سے، بہت زیادہ جلد بھی اور گہرے طور پر متلازم ہو جاتا ہے۔ ایسے سلسلوں میں ہماری عملی دلچسپی کے مدنظر، علیت کے تعلق سے، اس گہرے تلازم کی فضیلت ظاہر ہے۔

لیکن زمانۂ حال کے ماہرین نے تلازم کی اس تعاقبی نوعیت سے انکار کیا ہے، اور اس کی ہمزمانی نوعیت پر زور دیا ہے۔ یہ ظاہر ہے، کہ ہمزمانیت اور تعاقب کے اس تقابل پر اتنا زور نہیں دیا جا سکتا، کہ تعاقب بالکل خارج ہو جائے، اور تمام عمل ایک فوری واقعہ میں تحویل ہو جائے۔ پھر یہ کہنے کی بھی کوئی بنا نہیں، کہ جس چیز کا ہمزمان استحضار ہوتا ہے اس کی طرف معیّن اور مساوی توجہ کی جاتی ہے۔ واقعات کا فتویٰ اس کے خلاف ہے۔ تاہم اگرچہ ہم شعور میں سے عمل کے خیال کو خارج نہیں کر سکتے، لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ جن استحضارات کی طرف بیک وقت توجہ کی جاتی ہے؛ وہ ایک نیا کل بن جاتے ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکب، یا مخلوط ہو جاتے ہیں جہاں یہ ترکیب اوّلی اور ابتدائی ہوتی ہے، وہاں یہ تمثالات تلازم کی طرف نہیں، بلکہ ایک ایسے ورک کی تشکیل کی طرف رہنما ہوتی ہیں، جو آخر میں چل کر ایک آزاد تصور بن سکتا ہے۔ بنشر یا قبلی ادراک بعد میں اس کو آزادی دلا سکتا ہے۔ اور یہی اس کے مشابہ، یا متناقض، تصور کو بھی پیدا کر سکتا ہے، لیکن یہ ان

---

[۱] Memory-thread (مقابلہ کرو "رشتۂ شعور" کے مروجہ جملہ سے (مصنف)

دونوں میں سے کسی کو بھی احساسی یا حرکی اجزاء ترکیبی کے ان متنوع و متعدد "تصورات" میں تحویل نہیں کر سکتا، جو ماہر نفسیات کے لئے مانوس ہیں[۵۱]۔ ہو سکتا ہے کہ ان اجزاء ترکیبی میں سے بعض دوبارہ واقع ہو کر باقیوں کا احیا کریں، لیکن یہ احیا لازماً یادداشتوں یا "افکار" کی صورت میں نہیں ہوتا، بلکہ ایک تجدید شدہ ادراک میں مقید تصورات کی صورت میں ہوتا ہے لیکن اور زیادہ پیچیدہ مواقع، مثلاً کسی منظر یا عمارت کی خوبیوں پر غور و خوض میں ہم اس قسم کی ابتدائی ترکیب سے بہت آگے بڑھ چکے ہیں۔ یہ مواقع مانوس تو ہو جاتے ہیں، لیکن کچھ دیر کے بعد ایسی صورتوں میں تفاصیل و فروع کی کثرت وجود ہم کو ان کو ایک خاص ترتیب میں دیکھنے سے آزاد کر دیتی ہے۔ لہذا جب یہ مانوسیت حاصل ہو جاتی ہے، تو اس تمام سلسلہ کے غائب ہو جانے کے بعد بھی اس کے کسی جزو کے تخیلی احیا سے باقی تمام کا تخیلی احیا ہو جاتا ہے۔ اس نتیجہ کو بعض اوقات تجدید[۵۲] کہا جاتا ہے لیکن ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے کہ جن تعاقبی تلازمات کی وجہ سے یہ تجدید ممکن ہوتی ہے، وہ مختلف تھے، نہ کہ ایک ہی ترتیب بہت سے اعادے[۵۳]۔

زمانۂ حال میں مقارن تجربات کے تلازم اور مشابہ یا مخالف تجربات کے نام نہا و تلازم کو علی الترتیب تلازم کی خارجی و داخلی صورتیں کہا جاتا ہے۔ یہ نئی اصطلاح پر مبنی ہے۔ قوانین کی بجائے صورتوں کا استعمال اس قدیم خیال کے متروک ہو جانے پر دلالت کرتا ہے، کہ تلازم مقارن تجربات کے "التصاق" اور مشابہ تجربات کی "کشش" کا نتیجہ ہے۔ اس طرح ہمارے پاس صرف ایک جگہ رہ جاتی ہے، جہاں ہم تلازم کی علت کی تلاش کر سکتے ہیں، اور وہ غرضی توجہ ہے۔ اور ہم بلا خوف تردید کہہ سکتے ہیں، کہ یہی اور صرف یہی مناسب اور موجہ علت ہے خارجی تلازم کی تسلسل دو صورتوں کی

---

۵۱ دیکھو باب ہذا، بند ۱، و بند ۲ (مصنف) ۵۲ Redintegration ۵۳ اس طرح یہ تجدید محض حافظی رشتہ سے نہیں، بلکہ کہنا چاہئے کہ ایک اعلیٰ سطح کے سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ اس نئے سلسلہ کو ہم عرشی بافت کر سکتے ہیں، اس وجہ سے کہ یہ سابق الوجود حافظی رشتہ کی جزئی تجدید یا اس کے جزئی تکرار کا نتیجہ ہوتا ہے (مصنف)

جن کو علی الترتیب ہمزمان و متعاقب کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ دونوں صورتیں یقیناً ہم رتبہ نہیں ہوتیں۔ اگر ہماری تحلیل ناقص نہیں، تو مقدم الذکر، جس کے لئے ہم اب بھی التفاف کی مرادفی اصطلاح ہی استعمال کریں گے، تلازم کے ارکین نہیں، بلکہ تلازم کے لئے ایک رُکن مہیا کرتی ہے۔ یعنی یہ کہ ہمارے پاس تلازم کی صرف ایک صورت ہونی چاہئے، یعنی مرکزی توجہ کے متعاقب شمولات کی، اور اس کا نتیجہ بھی ایک ہی ہونا چاہئے، یعنی ابتدائی، یا احضاری سلسلہ کے مقابلے میں استحضار، یا حافظی سلسلہ¹، جس کے اجزا مقدم الذکر ہی سے پیدا ہوتے ہیں۔ خارجی و داخلی تلازم کی تفریق کی طرف توجہ کرنے سے، ایک غیر متعصب شخص فوراً معلوم کر لیتا ہے، کہ "داخلی تلازم" ایک خلاف قیاس چیز ہے، کیونکہ خود تلازم کا اشارہ خارجیت کی طرف ہوتا ہے۔ پھر اور غائر نظر ڈالنے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ مشابہات، یا مخالفات، بین من حیث ہی تلازم نہیں ہوتا، بلکہ اجزا، متلازمہ میں مشابہت، یا مخالفت، ہوتی ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ ان تصورات میں مشابہت، یا مخالفت ہوتی ہے، جو حافظی (یا تجربی) سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے متقارن ہو چکے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ تجدید کی طرح مشابہ تصویات کا یہ نام نہاد تلازم بھی اعلیٰ ذہنی اعمال کی ایک صنف سے تعلق رکھتا ہے، جو خالص تلازم کو فرض کرتی ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم کو تلازم کی صرف اس صورت پر غور کرنا ہے، جس میں دو متمائز اولی احضارات الف و ب، مثلاً بجلی کی چمک اور بادل کی گرج، متلازم ہوتے ہیں، اور یہ دونوں احضارات وہ ہیں، جو ایک دوسرے کے فوراً بعد شعور کے مرکز میں آتے ہیں۔ اس طرح شعور میں آنے سے ان کی تمثالات الف اور ب متلازم ہو جاتی ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، توجہ میں اس طرح یکے بعد دیگرے

---

¹ تجربی سلسلہ شاید اس کے لئے بہتر اصطلاح ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم آگے چل کر دیکھیں گے یہ خاص حافظہ کی گویا تمہید ہے (مصنف)

آنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک نیا سلسلہ صورت پذیر ہوتا ہے، جس میں احضارات الف اور ب مقارن اجزا بن جاتے ہیں۔ ایک سلسلہ کی خصوصیت یہ ہوتی ہے، کہ اس کے کسی جزو کی شدت میں زیادتی سے قریب قریب کے اجزاء کا بھی شدید احضار ہوتا ہے۔ اس طرح الف اور ب جو دراصل مسلسل نہ تھے اب مسلسل ہو جاتے ہیں؎۔ لہذا اسی واقعہ سے ثانوی، یا حافظی سلسلہ کی اصطلاح کا جواز ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کا استعمال استحضارات کے اس مسلسل سلسلہ پر اس نیت سے کیا جائے، کہ اس سلسلہ اور اس اولی، یا احضاری سلسلہ میں فرق معلوم ہو سکے، جس سے اس کے اجزا پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اس سلسلہ کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے، کہ یہ ان استحضارات کا سلسلہ ہے، جو توجہ کی حرکات کے ذریعہ مکمل ہوتا ہے، اور توجہ کی یہ حرکات اولی، یا احضاری سلسلہ کے تفرقات سے باہر، یا کہنا چاہیئے، کہ ان تفرقات کے اس حصہ سے باہر ہوتی ہیں، جو ابتدائی حافظی تمثال سے تعلق رکھتا ہے۔ آخر میں چل کر توجہ کی یہ حرکات زیادہ تر دلچسپی، یا غرض پر موقوف ہو جاتی ہیں، اگرچہ شروع شروع میں ان کی تعیین غیر ارادی طور پر ہوتی ہے؎۔ ہماری تجویز یہ ہے، کہ ان ہی کی طرف اس تسلسل کی تلاش کے لئے رجوع کرنا چاہیئے، جس سے تمثالات ان مقامی علامات سے علیحدہ ہو جانے

؎ اس وجہ سے کہ الف کا وجود ب کا احیا کرتا ہے، اگرچہ ب کا وجود نفسیاتی لحاظ سے الف سے بے نیاز تھا (مصنف)

؎ دیکھو باب سوم نمبر ۲۔ تلازم اور توجہ کی مسلسل حرکات مذکورہ وقت کو سمجھنے میں آسانی میں پیدا کرتی ہیں۔ ہماری مراد اس مشکل سے ہے، کہ ایک سلسلہ الف ب ج د میں ب ج کا احیا کرتا ہے نہ کہ الف کا التصاق، یا ارتباط کی تمثیل اس وقت کی توجیہ کے قابل نہیں۔ تلازم میں توجہ کی کارفرمائی سے اغماض کرنا، اور حافظی سلسلہ کو احضارات کے محض انضمام کا نتیجہ کہنا، انگریزی اور جرمن دونوں تلازمی نفسیات کا سب سے بڑا نقص ہے۔ سپنسر نے یہ دکھانے کی کوشش کی تھی کہ حیات نفسی اور حیات طبیعی میں فرق یہ ہے کہ مقدم الذکر میں صرف متعاقب تغیرات ہوتے ہیں، اور موخر الذکر میں متعاقب اور ہمزمان دونوں۔ یہ بھی اصل

کی وجہ سے محروم ہو جاتی ہیں، جو اُس وقت ان کے ساتھ تھیں، جب یہ حرکات نقش ہیں۔ اس کے بعد یہ تمثالات نہ تقسیم کی جاتی ہیں، نہ ان کی تخریج ہوتی ہے۔ اب چونکہ یہ متعاقب حرکات حافظی سلسلہ کے ایک استحضار اور دوسرے میں رابطہ پیدا کرتی ہیں، لہذا فرض کیا گیا ہے کہ ان ہی سے وہ چیز مہیا ہوتی ہے جس کو ہم "زمانی علامات"[1] کہتے ہیں۔ ان کے وجود کی شہادت بھی عنقریب آسانی سے دی جائیگی۔[2] یہاں صرف کہنا کافی ہے، کہ یہ تقریباً سب کا سب ان واقعات پر مشتمل ہوتا ہے، جو ارادی توجہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ مقامی علامات کے خلاف زمانی علامات اساساً حرکی ہوتی ہیں، نہ کہ احساسی۔ اور ارتسامات کے خلاف استحضار میں سے ہر ایک صرف ایک علامت[3] رکھ سکتا ہے، جس کا سلسلہ مقامی علامات کے سلسلہ کے خلاف، دوری اور مکمل نہیں، بلکہ ہمیشہ آگے بڑھنے والا ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہنے میں ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض کر رہے ہیں، کہ "حافظی سلسلہ" ایک واحد اور غیر منقطع سلسلہ ہوتا ہے۔ اس کے قریب قریب حالت ان غیر متمدن اشخاص میں پائی جاتی ہے، جن کی زندگی واقعات سے معرا ہوتی ہے، اور ان سے بھی زیادہ مجانین میں ملتی ہے، جو غور و فکر کر ہی نہیں سکتے۔

اب ہم اپنے مذکورۂ[4] بالا سوالوں میں دوسرے کی طرف عود کر سکتے ہیں!

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ حافظی سلسلہ کی تشکیل میں توجہ کی کارفرمائی کی مزید شہادت ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم اس کے اس انتزاعی کو رد کریں اور اس کو رد کرنے کی وجہ موجود ہے، کہ اس تنزیہ تسلسل کی تعیین طبیعی طرف سے ہوتی ہے (مصنف)

۱ دیکھو ضمیمہ اس باب کے خاتمہ پر (مصنف) ۲ دیکھو اگلا باب، بند ۲ (مصنف)

۳ یعنی یہ کہ حافظی سلسلوں کی ان تکراروں کے علاوہ جن کا بیان ہوا ہے (مصنف)

۴ دیکھو باب ہذا، بند ۲ (مصنف)

ایک تمثلی سلسلے کی تشکیل

(۴) مذکورہ بالا حقیقت کے باوجود اصلیت یہ ہے کہ حافظی سلسلہ میں دو لحاظ سے تغیر ہو سکتا ہے اور اس تغیر سے اس کی ساخت کافی متغیر ہو جاتی ہے (۱) اس کے اجزا کی گریز پائی اور (۲) مشابہ واقع کی جزئی تکرار جس کی وجہ سے اس سلسلہ کی تکرار ہوتی ہے۔ پہلے کے متعلق تو ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ دہلیز شعور کے قریب ذہنی تمثال کا جو زوال و غروب ہمارے مشاہدہ میں آتا ہے، وہ دہلیز کے گزر جانے کے بعد بھی تحت شعور میں جاری رہتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جس قدر دیر کے بعد اس کا احیا ہوتا ہے، اسی قدر مدھم، پھیکی، اور کم مکمل یہ تمثالات بوقت احیا ہوتی ہیں، اور اسی قدر وقت کے ساتھ ان کا احیا ہوتا ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، کہ ایک مرکب کے تمام اجزا میں قابلیت احیا مساوی نہیں ہوتی۔ ذائقے، بوئیں اور عضوی احساسات، اگرچہ بحیثیت ارتسامات اتنے قوی ہوتے ہیں، کہ دیگر تمثالات کا احیا کریں، لیکن خود ان میں تخیلی احیا کی صلاحیت نہیں ہوتی۔ اس کے مقابلے میں عضوی حرکات اگرچہ، بلحاظ احیا تمام احضارات میں سے شاید سریع ترین ہوتے ہیں، تاہم یہ اور احضارات کا اسی قدر سرعت کے ساتھ احیا نہیں کرتے۔ لیکن انسانی مزاج کی طرح یہاں بھی تلونات نایاب نہیں۔ چنانچہ ہم جانتے ہیں، کہ بعض اشخاص آوازوں کو بخوبی یاد رکھ سکتے ہیں، بعض رنگوں کو، بعض شکلوں کو، وقس علیٰ ہذا[1]۔ تاہم بالعموم یہ کہنا صحیح ہے، کہ سب سے زیادہ باثر اور سب سے زیادہ دلچسپ احضارات کی عمر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ لیکن زوال، جو شروع شروع میں تقریباً ہر صورت میں نسبتہ

---

[1] اسی وجہ سے ایسے اشخاص بعض سمعیہ (Audile) بصریہ (Visile) یا حرکیہ (Motile) صنف سے کہلاتے ہیں۔ دیکھو جیمس پرنسپلز آف سائیکالوجی جلد دوم، صد۶۱ (مصنف)

سریع ہوتا ہے، دیر یا سویر حقیقی یا ظاہری نسیان میں مبدل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے حافظی سلسلہ کے بعض اجزا اپنی شکل و شباہت کی وضاحت کو کھو بیٹھتے ہیں، اور چونکہ ان کا کوئی ممیز طور پر قابل شناخت مشمول نہیں ہوتا، لہٰذا یہ سکڑ کر اس حیات کا مدھم اور کمزور استحضار ہو جاتے ہیں جس کا خاتمہ ہو چکا ہے۔ یہی استحضار مثلاً یہ دکھانے کے لئے کافی ہے، کہ ہماری "قدیم ترین یادداشتیں" ہمارے پہلے تجربات کی نہیں ہوتیں، اور یہی ان کو منفصل کئے جانے سے محفوظ رکھتا ہے، اگرچہ وہ مسلسل معلوم ہوتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ عدم تسلسل کبھی بھی اطلاقی نہیں ہو سکتا، کیونکہ خلا کی نشان وہی کے لئے ہم کو کسی اور چیز کے استحضار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس کے مطلب یہ ہے، کہ نسیان اور استحضار کا فقدان ہم معنی الفاظ ہیں، اور استحضار کا فقدان نفسیاتی حیثیت سے انقطاع کا ہم معنی نہیں۔ اس لحاظ سے "نشر و لف" کا استعمال استحضارات کے طلوع و غروب کے لئے بہت موزوں ہے۔ جب ہم اپنی گزشتہ زندگی کے کسی حصہ کو یاد کرتے ہیں، یا کسی ایسے منظر کو اپنے ذہن میں لاتے ہیں، جو عرصہ ہوا کہ غیر مانوس ہو گیا تھا، تو واقعات اور دیگر خواص بتدریج منکشف ہوتے جاتے ہیں، اور جب تک کہ ہم ان کی طرف توجہ کرتے ہیں، اس وقت تک وہ ہمارے سامنے پھیلے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جب یہ واقعات "نقش و نگار طاق نسیان" ہو جاتے ہیں، تو فرض کیا جا سکتا ہے کہ اس کا بالکل مخالف عمل ہوتا ہے۔ اس عمل کو ذہول[۵۲] کہتے ہیں۔

حافظی سلسلہ کے اجزا کی تکرار سے اور بھی زیادہ اہم تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا اثر صرف یہی نہیں ہوتا، کہ اس طرح جیسا ہو چکی ہوتی خاص مثال یا سلسلہ تمثالات کے زائل ہونے سے محفوظ ہو جاتی ہے، بلکہ اس کا اثر یہ بھی ہوتا ہے، کہ حافظی سلسلہ کا جزئی، اور کم و بیش کثیر الوقوع اعادہ

---

[۵۲] Ohliviscence دیکھو کتاب ہذا باب چہارم بند (مصنف)

اس کو ایک حد تک نئے سلسلہ میں بدل کر دیتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے لئے ہم نے تمثلی سلسلہ یا "بافت" کا نام تجویز کیا ہے[۵۱]۔ سلسلہ کے جو حصے مکرر ہوتے ہیں، وہ مضبوط ہو جاتے ہیں۔ جن حصوں کی اس طرح تکرار نہیں ہوتی، وہ کمزور ہو جاتے ہیں، اور یہ کمزوری اس کمزوری کے علاوہ ہوتی ہے، جو ذہول سے پیدا ہوتی ہے۔ جس شخص نے بادشاہ کو صرف ایک مرتبہ دیکھا ہے، وہ کر ہی نہیں سکتا، کہ اس کے متعلق، فکر کرے، اور ان دیگر عوارض حالات کا اپنے ذہن میں احیا نہ کرے، جن میں اس کے بادشاہ کو دیکھا تھا۔ لیکن جس شخص نے بادشاہ کو ہزاروں مختلف مواقع پر دیکھا ہے، اس کے لئے ان عوارض حالات کا احیا لازمی نہیں۔ اس کے لئے اس تمام مرکب کا مرکزی استحضار زیادہ ممیز ہو جائے گا، اور باقی کے اور استحضارات ایک دوسرے کو توڑنے کی طرف مائل ہونگے، کہ ان میں سے اکثر میں تخالف ہے۔ اس کا مطلب ہے، کہ اس مرکزی استحضار کے ساتھ کسی معین عقبی زمین کا احیا نہ ہوگا۔ کہا گیا ہے، کہ یہ مرکزی استحضار بھی کم و بیش "عمومی"[۵۲] ہوتا ہے۔ پھر یہ بھی یقینی ہے، کہ یہ بھی ڈانواڈول رہتا ہے۔ کبھی تو ایک جزو زیادہ ممیز ہو جاتا ہے، اور کبھی دوسرا۔ اس طرح وہ چیز منکشف ہوتی ہے، جس کو ہم اس سے قبل الف، الف، الف" وغیرہ میں تقسیم کر چکے ہیں[۵۳]۔ پھر یہ بھی اکثر کہا گیا ہے، کہ ہمارے ذہن میں ہمارے نہایت گہرے دوستوں کی تصویر کم واضح ہوتی ہے، بہ نسبت ان لوگوں کی تصویر کے جو کبھی

۵۱؎ رشتہ و بافت کا تقابل Reihe اور Gewebe کی صرباری اصطلاحات سے ذہن میں آتا ہے۔ اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے، کہ حافظہ تو زمانی تسلسل کے خط مستقیم میں ترقی کرتا ہے، اور تمثل بہت سے منطقی اضافات کی بنا مہیا کرتا ہے (مصنف)

۵۲؎ جنسی تمثال کی اس "عمومیت" اور تصور (Concept) کی حقیقی کلیت میں فرق یہ ہے کہ متقدم الذکر تکرار کا انفعالی اور اتفاقی نتیجہ ہے اور موخر الذکر ذہین اور فعلی مقابلہ کا (مصنف)

۵۳؎ دیکھو باب ہذا بند ۲۔ (مصنف)

کبھی دکھائی دیتے ہیں، اور پھر یہ کہ ان لوگوں کی ایک تصویر ایک خاص انداز کی ہوتی ہے، مثلاً واعظ کی "محراب و منبر" اور سائیس کی گاڑی کے پیچھے۔ مقدم الذکر صورت میں معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موخر الذکر کے تسے مخصوص استحضارات کے ایک مجموعہ سے ایک "جنسی تمثال" پیدا ہو جاتی ہے۔

لیکن کیا ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ایک کلی تصور (الف) الفؔ الفؔ وغیرہ مخصوص تصورات میں تقسیم ہوتا ہے، اور پھر یہ ان ہی سے بنتا بھی ہے؟۔ اس طرح وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جس کو "مدرسیت" اولیت[1] وقوف" کا مسئلہ کہتی ہے۔ ہیملٹن نے اس کی توضیح میں ایک طویل تقریر کی ہے، اور اس تقریر کے شروع میں کہا ہے، کہ "یہ ایک عجیب و غریب مسئلہ ہے" جس نے ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے تمام فلاسفہ کو مختلف مذاہب میں تقسیم کر رکھا ہے۔ سوال عام صورت میں یہ تھا، کہ بچے کو پہلے خاص کا وقوف ہوتا ہے، اور پھر وہ اس کی تعمیم کرتا ہے، یا یہ کہ پہلے اس کو عام کا وقوف ہوتا ہے، اور بعد میں وہ اس کی تخصیص کرتا ہے، بعض، مثلاً لاک، مقدم الذکر صورت کے قائل تھے، اور بعض، مثلاً لائبنتز دوسری صورت کے۔ ہم دونوں کو صحیح بھی کہہ سکتے ہیں، اور غلط بھی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ تمام مناظرہ لفظ "عام" کے ابہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو گیا تھا، اور اس کے متعلق ہم پہلے ضمناً کچھ لکھ چکے ہیں[2]۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ بچہ کی پہلی واقفیت خاص سے ہوتی ہے، لیکن اس کا ادراک اس قدر غیر واضح ہوتا ہے، کہ اس کا پہلا آزاد تصور الفؔ، اسی عمل کی وجہ سے عام بن جاتا ہے، جس سے اس کا علم خاص تر ہو جاتا ہے۔ بالفاظ دگر ایک طرف تو غیر متعین خاص تصور الف مخصوص تصورات الفؔ، الفؔ، الفؔ وغیرہ میں تقسیم ہو جاتا ہے، اور ان کے ساتھ ہی دوسری طرف

---

[1] Primum cognitum [2] دیکھو باب ہذا، بند ۲ (مصنف)

ان ہی میں سے، اور ان ہی کی مدد سے، متعین جنسی الف پیدا ہوتا ہے۔
جو چیز کہ پہلے عام تھی، ان معنوں میں، کہ یہ غیر واضح تھی، اب
درحقیقت عام بن جاتی ہے، کیونکہ اب اس میں تفریقات شناخت
کی جاتی ہیں، جن کے فقدان کی وجہ سے یہ غیر واضح تھی۔ بالفاظ دگر
غیر واضح خاص حقیقی، یا بالقوۃ کلی میں متبدل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح
ذہول اور تکرار کا مشترکہ اثر یہ ہوتا ہے، کہ ایک عقلی بافت پیدا ہوتی ہے
جو حافظہ رشتہ سے مکمل کی جاتی ہے، لیکن جو بلحاظ وظیفہ اس
رشتہ سے علیحدہ ہوتی ہے۔ اور جیسا کہ لوٹزے نے کہا ہے، اس طرح
واقعات حیات کی ترتیب کی یادداشت کی قوت اکثر زوال پذیر
ہو جاتی ہے، اور ماہیت اشیاء پر جو عام تعلقات مبنی ہوسکتے ہیں،
ان کے ساتھ اس کی وفاداری میں زیادتی ہو جاتی ہے"۔ مختصراً یہ کہ
ہم کو عقلی، یا ارادی، دست درازی کے لئے ایسا مواد مل جاتا ہے، جو
پہلے ہی سے کم و بیش منظم ہوتا ہے۔

تصورات کا تنازع

(۵) "سیلان تصورات" کبھی بھی غیر منقطع نہیں ہوتا، یہاں تک کہ
خواب اور عالم محویت میں بھی اس میں برابر انقطاع و انحراف ہوتا رہتا
ہے۔ اس کا تسلسل اگر ہوتا ہے، تو بہت تھوڑی دیر کے لئے، اور
وہ بھی کبھی کبھی۔ تاہم یہ معلوم کرنا مشکل نہیں، کہ اگر اس کو آزاد چھوڑ دیا جائے
تو اس کا راستہ اس راستہ سے مختلف ہوتا ہے جو تذکار کی
صورت میں یہ اختیار کرتا ہے، بشرطیکہ یہ قابل تذکر ہو۔ اس سیلان کی
سرعت اور اس کے ثبات و استقلال کا اندازہ اس تھوڑی سی کوشش
سے ہوتا ہے، جو اس کا تعاقب کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے[1]

[1] اسی وجہ سے اکثر قدیم ماہرین نفسیات مثلاً وولف، اس کو اس سرعت انتقال کی طرف۔

لیکن اگرچہ یہ خود اپنی غفلت کی وجہ سے ایجابی انقطاعات کی طرف مائل نہیں ہوتا، تاہم جن مقامات پر کرزات متباعد ہو کر ایک دوسرے کی کاٹ کرتے ہیں، وہاں پہ کہیں کہیں نسبتہً بطی اسیر ہو جاتا ہے[1] لیکن سیلانِ تصورات میں باہر کی طرف بھی ایجابی انقطاعات پیدا ہو سکتے ہیں۔ یہ انقطاعات نئے احضارات کی خارجی مداخلت ہی کا نتیجہ نہیں ہوتے، بلکہ داخلی یا ارادی مداخلت کا بھی نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی مداخلتوں کا ایک نتیجہ ہے جس پر ہم کو یہاں بحث کرنا ہے۔ ہماری مراد ھربارٹ کے الفاظ میں تصورات کے اس تنازع" یا "تمانع" سے ہے، جو اس سے پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ھربارٹ اور اس کے تابعین نے احضارات کو قوتیں مان کر، اور ان قوتوں کے تعامل کے طریقوں کے کم و بیش غیر معقول مفروضات کی بناء پر نفسی سکونیات و حرکیات مدون کرنے کی کوشش کی تھی۔ اب چونکہ ہماری قابلیت توجہ محدود ہے، اس لئے ہوتا یہ ہے کہ نئے احضارات ہماری توجہ کو پرانے احضارات کی طرف سے بالکل ہٹا لیتے ہیں۔ اگر ہم توجہ کی اس غیر ارادی تقسیم کو احضارات کے درمیان کشمکش پر دال بھی سمجھیں، تب بھی یہ تنازع، جو مرکز شعور میں داخل ہو رہا ہے، ان احضارات کے تنازع سے مختلف ہوتا ہے، جو پہلے ہی سے مرکز شعور میں موجود ہے۔ ان دونوں میں سے کوئی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ: منسوب کرتے ہیں، جو تقریباً اتنا ہی حیرت انگیز ہے جتنا کہ خود یہ جانا کہ فکر کی طرح سریع" ہم معنی تھا "برق کی طرح سریع" کے۔ (مصنف)

[1] ہماری نفسیاتی اصطلاحات کے پیچیدہ پن کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قسم کے واقعات تلازم کی مثالیں سمجھی جاتی ہیں۔ بین ان کو "مزاحم تلازم" کہتا ہے، جو تقریباً ویسی ہی اصطلاح ہے جیسی کہ نفور تجاذب۔ مسٹر سلی (Sully) کی اصطلاح "متباعد تلازم" اس سے کہیں بہتر ہے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہاں تلازم کی وجہ سے رکاوٹ یا امتناع ہوتا ہے۔ یہ بذات خود نہ تو تلازم ہے، نہ کوئی ایسی چیز جو تلازم کا باعث ہو۔ (مصنف)

ایک دوسرے کے ظہور کے بغیر تجربہ میں آسکتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھ رہے ہیں، تو ہم ٹھنڈک کی طرف سے غافل رہ سکتے ہیں، اگرچہ جب ٹھنڈک محسوس ہونے لگتی ہے، تو ہم تسلیم کرتے ہیں، کہ صاف آسمان اور ٹھنڈک بجائے تباین اور متضاد ہونے کے رابطہ علیت رکھتے ہیں۔ مرکز شعور میں داخل ہونے والے احضارات کے تنازع، اور احضارات کے اس تخالف یا تباین میں ہربارٹیوں نے خلط بحث کیا ہے، جو ممکن ہوتا ہے، صرف اس وقت جب یہ احضارات مرکز شعور میں فی الواقع موجود ہوں۔ متقدم الذکر میں تو احضارات کی صرف شدت اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف موخر الذکر میں ہم کو احضارات کی کیفیت، اور ان کے شمول و مظروف سے زیادہ تر تعلق ہوتا ہے۔ یہاں صرف متقدم الذکر ہی قابل ذکر ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ یہ تخالف اس وقت پیدا ہوتا ہے، جب مذکورہ بالا طریقوں سے تمثلی سلسلہ منقطع ہوتا ہے۔ بظاہر اور کوئی صورت اس کے پیدا ہونے کی نہیں۔ اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ اوّلی احضارات کے درمیان اس قسم کا تخالف نہیں ہوتا۔ یہاں قانون ناقابلیت ہم احضاری ایک ہی مقامی علامت رکھنے والے متخالفات کے احضار میں مانع آتا ہے، اور کم از کم اس سطح پر ان متخالفات کے احضار میں تنازع نہیں ہوتا، جن کی مقامی علامات مختلف ہیں۔ لیکن اگر تمثلی عمل غیر منقطع ہے، تو جس چیز کا احضار نہیں ہوا، اس کا استحضار بھی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ سفید حبشی اور مربع دائرے ہم کو خواب میں بھی نظر نہیں آتے۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہمارے خواب میں تخیلات اگرچہ لغو اور عجیب و غریب ہوتے ہیں، تاہم ان میں صریح تناقص نہیں ہوتا، ضمنی ہو تو ہو۔

لیکن تصورات اور مدرکات کے درمیان حقیقی اور واقعی عدم مطابقت اکثر ہوتی ہے۔ اس کی بہترین مثال ہم کو حضرت اسحاق کے اس فقرے میں ملتی ہے، کہ "آواز تو یعقوب کی ہے، لیکن ہاتھ [illegible]۔

کے ہیں"۔ یہاں صرف ذہنی رکاوٹ نہیں، بلکہ ایک واقعی تنازع بھی ہے۔ مدرکہ آواز تو یعقوب کو پہنچواتی ہے، اور اسی کے ساتھ ساتھ ہاتھ یشوع کو پہنچواتے ہیں یشوع اور یعقوب کی تمثالات بذات خود مختلف ہیں، لیکن متنازع نہیں۔ پھر ایک ہی شخص کو جزواً یعقوب اور جزواً یشوع کی صورت میں شناخت کرنے میں کوئی زور بھی نہیں پڑتا۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہمواری و ناہمواری میں اس وقت تک کوئی بلا واسطہ عدم مطابقت نہیں ہوتی، جب تک کہ ان میں سے ایک کو مثلاً آواز، اور دوسری کو ہاتھوں سے تعلق نہ ہو۔ لیکن ایک ہی ہاتھ، یا ایک آواز، ایک ہی وقت میں ہموار اور ناہموار دونوں نہیں ہوسکتے۔ اسی قسم کی عدم مطابقت درکات کی مداخلت کے بغیر بھی پیدا ہوسکتی ہے۔ چنانچہ کسی معمہ یا کسی مشکل، کو حل کرنے، یا بالعموم عقلی فروق کو حذف کرنے میں ایسے تصورات ہوتے ہیں، جو بذات خود صرف منطقی حیثیت سے متخالف ہوتے ہیں۔ لیکن ان میں نفسیاتی تخالف یا تنازع بھی پیدا ہوجاتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک ہی مرکب میں داخل ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ اس قسم کے تمام تنازعات میں احضارات کا باہمی تعلق اس تعلق کا بالکل ضد ہوتا ہے، جس پر مشابہت مبنی ہوتی ہے۔ موخرالذکر صورت میں ہمارے پاس دو مکمل احضارات ا + ب + لا اور ا + ب + ی ہوتے ہیں۔ ان میں بحیثیت مشابہ ہونے کے ا + ب مشترک ہوتا ہے۔ متقدم الذکر حالت میں ہمارے دو ناقص احضارات لا اور ی ہوتے ہیں بحیثیت متضاد ہونے کے یہ دونوں ا + ب میں سے ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں۔ قابل غور بات یہ ہے کہ یہ ا + ب مشابہت کے لئے بھی اتنا ہی لازمی ہے، جتنا کہ تنازع کے لئے۔ لیکن ایک صورت میں تو یہ ایک جنسی تصور ہوتا ہے (اور منطقی حیثیت سے جو موضوعات پر محمول کیا جاسکتا ہے)، اور دوسری صورت میں یہ ایک ناقص طور پر متعین فرد ہوتا ہے۔

(اور متخالف محمولات کا موضوع نہیں ہو سکتا) لا اور یہ متنازع نہیں ہوتے، جب تک کہ یہ ب کا تکملہ نہ کریں۔ چنانچہ سفید و سیاہ عدیم المطابقت نہیں، اسوا ان حالتوں کے جہاں یہ ایک ہی چیز کی صفات ہوں۔ ان تنازعات میں سے اکثر، بلکہ کہنا چاہیے کہ تمام ان تنازعات، جو منطقی لحاظ سے دلچسپ ہیں گا امکان حافظی رشتہ کی اس تکرار میں ہوتا ہے، جو جنسی تمثالات، یا عام تصورات، و تمثلی بافت پیدا کرتی ہے، جس کو بیان کرنے کی ہم نے کوشش کی ہے۔

ضمیمہ

زمانی علامات

(۲) زمانی علامت کی اصطلاح لوٹزے سے مستعار لی گئی ہے لیکن جن معنوں اور جس قیاس میں کہ یہ یہاں استعمال ہوئی ہے، اس کی تمام ذمہ داری مصنف ہذا پر عائد ہوتی ہے۔ لیکن خود لوٹزے نے اپنی اس تصنیف میں تلازم کے متعلق ھربارٹ کے میکانکی نظریے کی ترمیم کرتے ہوئے اس کی نسبت وہ خیال ظاہر کرتا ہے، جو ہمارے مجوزہ خیال کے قریب قریب ہے، اور جو ان معنوں کی طرف رہنمائی کرتا ہے، جن کو ہم نے اختیار کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ تلازمات صرف ان مخصوص ارتسامات ہی میں قائم نہیں ہوتے، جن کو ہم میلر احضارا سمجھتے ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک احضار" عام ضروری مفہوم ج کے عارضی رنگ" سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ہماری مراد اس رنگ سے ہے، جو اس احضار کے مرکز شعور میں داخل ہونے کے وقت غالب ہوتا ہے۔

اس دخول سے ج متغیر ہو جاتا ہے۔ ایک نئے احضار الف کے آجانے سے ج پیدا ہوتا ہے، ب کے آجانے سے ج۱، اور د کے آجانے سے ج۲ وقس علیٰ ہذا۔ اس طریق سے سلسلہ ج ج۱ ج۲ وہ کلید بن جاتا ہے، جس سے ا ب د کا احیا ممکن ہوتا ہے۔ سلسلہ ج ج۱ ج۲ اور سلسلہ ت ت۱ ت۲ کی مشابہت بدیہی ہے۔ دونوں وہ ذریعہ سمجھے جاتے ہیں، جس سے ا ب د میں تلازم قائم ہوتا ہے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے، کہ مقدم الذکر کا اشارہ تو "عام ضروری مفہوم" کی طرف ہوتا ہے، اور موخر الذکر کا حرکات توجہ کی طرف۔ یہاں کہا جا سکتا ہے، کہ یہ دونوں بیانات تشریح اور توضیح کے محتاج ہیں۔ اب اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ ضروری مفہوم سے لوٹزے کی مراد محض انفعالیت نہ تھی، اور توجہ کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں فعلیت ہوتی ہے، لیکن بغیر حسیت کے حیات یا تجربہ بحیثیت طلبی[1] ہونے کے، فعلیت اور حسیت، دونوں کو شامل ہے۔ پھر ایک ذات کی فعلیت، اور اس کی حسیت مساوی طور پر احضارات یا معروضات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

جب لوٹزے اپنی بحث میں توجہ پر پہونچتا ہے، اس وقت معلوم ہوتا ہے، کہ ان معنوں کے کس قدر قریب تھا۔ وہ متقدمین ماہرین نفسیات کا مخالف تھا۔ ان ماہرین کا خیال تھا، کہ توجہ "ایک حرکت پذیر روشنی ہے جو ذہن ان احضارات پر ڈالتا ہے، جو اس کے سامنے آتے ہیں"۔ لیکن وہ اس بات میں ان سے متفق ہے، کہ "توجہ ایک فعلیت ہے، جو ذہن کی طرف سے ہوتی ہے.... نہ ایک خاصیت جو احضارات میں بحیثیت احضارات ہوتی ہے"۔ یہ موخر الذکر خیال ھربارٹ کا تھا۔ پھر لوٹزے توجہ اور تعلق پیدا کرنے والی

لہ Conative

فعلیت" کو ہم معنی سمجھتا ہے، جو صورتیں کہ اس فعلیت سے پیدا ہوتی ہے، ان میں سے وہ "تغیر کے زمانی احضارات" کا خاص طور پر ذکر کرتا ہے۔ سب سے آخری بات یہ ہے کہ جس باب میں اس نے زمان پر بحث کی ہے اور جس میں پہلی مرتبہ اس نے زمانی علامت کی اصطلاح استعمال کی ہے، اسی میں اس نے فرض کیا ہے کہ معترض اعتراض کرتا ہے کہ "تعاقب و تسلسل کا التباس بھی شعور میں احضارات کے تسلسل و تعاقب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اسی طرح الف کا ب میں ظاہری انتقال بھی ایک انتقال کے بغیر نہیں ہو سکتا، جو (ایسی صورتوں میں) الف احضار سے ب احضار کی طرف ہوتا ہے"۔ اس اعتراض کا جواب وہ یہ دیتا ہے کہ "اگر ب کا احضار فی الواقع الف کے احضار کے بعد آتا ہے، تو احضارات کا تغیر بلاشبہ ہوتا ہے، لیکن اس کا تغیر کا احضار نہیں ہوتا۔ اس میں زمانی وقفہ ضرور ہوگا، لیکن کسی کو بھی اس وقفہ کا التباس (تک) نہ ہوگا۔ اس مقابلے کے لئے جس میں ب بحیثیت مابعد کے معلوم ہوتا ہے، یہی ضروری ہے کہ دونوں احضارات ایک تعلق پیدا کرنے والے عناصر کے ہمراہ معروضات ہوں۔ یہ علم خود بالکل ناقابل تقسیم ہوتا ہے اور یہی ان دونوں احضارات کو ایک ناقابل تقسیم فعل کی صورت میں مرکب کر دیتا ہے" بعینہ اسی طرح ہم بھی زمانی علامات تک پہنچتے ہیں۔ ہمارا بھی یہی خیال ہے کہ زمان کی وحدت اور حافظی رشتہ کے تسلسل کی توجیہ اسی طرح ہو سکتی ہے۔

باب ہشتم

تذکار، توقع ورزمانی ادراک

تخیل اور حافظہ

(۱) حافظی سلسلے میں سے تمثلی سلسلے کی تشکیل کی تعیین کی کوشش کے بعد اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ اب ہم تخیل اور حافظے اور تخیل اور توقع میں کس طرح فرق کریں گے؟ اس فرق کو حافظے اور توقع میں یقین کے وجود اور محض تخیل میں اس کے عدم وجود پر موقوف کرنا تو ظاہر ہے کہ غلط ہے، کیونکہ خود یقین اس فرق پر مبنی ہوتا ہے، نہ کہ یہ فرق اس یقین پر۔ لیکن ایک حقیقی اور بدیہی فرق، جس کو ھیوم نے بہت مدت قبل حافظے کے تعلق سے بیان کیا تھا، یہ ہے کہ حافظے اور توقع میں مخیلات و تصورات کی ترتیب اور ان کا مقام مقرر، معین اور مستقل ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے تخیل میں ان تصورات میں نقل مقام اور تغیر ہو سکتا ہے۔ ہمارے پاس فرض کرنے کے کافی وجوہ ہیں، کہ حافظے میں یہ ترتیب و مقام عام طور پر وہی ہوتے ہیں جو اصلی تجربے میں تھے۔ لیکن ھیوم کا یہ کہنا کہ "حافظہ ان کے ساتھ مربوط ہوتا ہے، اور ان سے مختلف ہونے کی طاقت نہیں رکھتا" اس کی سادہ لوحی پر دال ہے۔ اس قسم کی مطابقت چونکہ خارج از بحث ہے، اور ھیوم بھی اپنے مطلب کے لئے اس کا اقرار کر لیتا ہے، اس لئے

اس وقت تک ہمارے پاس تشکل کے عدم ثبات و عدم استقلال کے مقابلے میں حافظے کا ثبات و استقلال ہے۔ اس لحاظ سے جو چیز یاد کی جاتی ہے، یا جس چیز کی توقع کی جاتی ہے، وہ اس چیز سے مشابہ ہوتی ہے، جس کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ مجموعہ نہ صرف یہ کہ از خود اور یکلون نہیں بدلتا، بلکہ یہ ذہن کی اس کوشش میں مزاحم بھی ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ خصوصیات موجود ہیں، تو ہم یہ یقین کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ہم کسی چیز کو یاد کر رہے ہیں، جس طرح کہ ان ہی خصوصیات سے ہم کو یقین ہوتا ہے، کہ ہم ادراک کر رہے ہیں۔ دونوں صورتوں میں التباس ممکن ہوتا ہے۔

لیکن ترتیب و مقام کا یہ ثبات تذکار کی بنا بننے کے لئے کافی نہیں، بشرطیکہ ہم تذکار کی اصطلاح کو صحیح معنوں میں استعمال کر رہے ہیں۔ لیکن یاد کرنے کی اصطلاح سے اکثر جاننے اور پہچاننے کے معنی بھی لیے جاتے ہیں۔ چنانچہ جب ہم کسی ایسی جگہ جاتے ہیں، جو کسی زمانے میں ہمارے لئے مانوس تھی، تو ہم کہتے ہیں کہ "مجھے یہ جگہ خوب یاد ہے!" ہمارا مطلب صرف اس قدر ہوتا ہے کہ ہم نے اس جگہ کو پہچان لیا ہے، اور اس پہچان سے بہت سی باتیں یاد آتی ہیں۔ حافظے میں شناخت شامل ہے، لیکن شناخت بحیثیت شناخت، میں حافظہ شامل نہیں ہوتا۔ شعور انسانی جس صورت میں کہ ہمارے بلاواسطہ مشاہدے میں آتا ہے، اس میں دلچسپ مواقع و مقامات کی محض شناخت بہت نادر الوقوع ہے۔ یہاں نیا احضار قدیم احضار کے ساتھ شامل ہی نہیں کیا جاتا، بلکہ عوارض حالات کا ایک حاشیہ دوبارہ پیدا ہونے کی طرف مائل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ موجودہ احضار سے ازتا مختلف ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہ فرض کرنے کی کوئی سند ہمارے پاس نہیں، کہ کسی گزشتہ ہیجان کی اس طرح کی تجدید ہمارے لئے کبھی بھی بالکل صفر ہوتی ہے، تاہم ہم مجاز ہیں، کہ اس کو بہت زیادہ مدغم اور غیر واضح سمجھیں، یہ مدغم پن اور عدم وضاحت وہاں بھی ہوتی ہے، جہاں ذہنی ارتقا بہت کم ہوا ہے،

اور وہاں بھی جہاں مختلف اور ناموافق عوارض حالات میں اس کی کثرت تکرار سے ایک پھیکا اور بے ہمہ منطقہ پیدا ہو گیا ہے۔ ہمارے علم کا بڑا حصہ مؤخر الذکر صورت کی مثال ہے۔ ہم کو معلوم ہے کہ "ماہ" فارسی میں مہینے کو کہتے ہیں، اور "مو" "بال" کے لئے فارسی لفظ ہے۔ کہا جا سکتا ہے، کہ ہمیں یہ دونوں باتیں یاد ہیں، بشرطیکہ "یاد" کے معنی "ذہن میں باقی رہنے" کے لئے جائیں۔ اب اگر کسی عبارت میں لفظ "ماہ" آئے گا، تو ہمارا ذہن فوراً "مہینے" کی طرف منتقل ہو گا۔ لیکن "مو" سے نہ صرف بال کا خیال آئے گا، بلکہ دیوان غالب کا خیال بھی آئے گا، جہاں ہم "موئے آتش دیدہ" کی بندش میں اس سے پہلی مرتبہ روشناس ہوئے تھے۔ پہلی صورت میں تو شناخت کے سوا اور کچھ نہیں (اور ظاہر ہے کہ شناخت خازنیت پر موقوف ہوتی ہے) دوسری صورت میں شناخت میں اس وقت اور اس موقع کا خیال بھی ہے، جہاں علم ہم کو حاصل ہوا تھا۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس حد تک کہ ہم کو علم ہے کہ ہم شناخت کر رہے ہیں، اس حد تک ہم سمجھتے ہیں، کہ "یاد کرانا" ممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جو کچھ کہ ہم جانتے ہیں، لازمی ہے، کہ وہ پہلے حاصل ہو چکا ہو۔ یعنی شناخت جدت و ندرت کو خارج کرتی ہے۔ لیکن جس بات پر یہاں زور دیا جا رہا ہے، وہ یہ ہے، کہ واقعی تذکار صرف اس وقت ہوتا ہے، جب شناخت کے ساتھ حافظی سلسلے کے وہ اجزا ہوں، جو اس چیز کے گزشتہ احضار کے ساتھ مسلسل ہوں جس کی اب شناخت ہو رہی ہے۔

مختصراً ہم کہہ سکتے ہیں، کہ (۱) جاننے اور یاد کرنے اور (۲) تخیل میں لانے میں فرق کا دار و مدار مقدم الذکر میں اجتماع کے استقلال و اتمام پر ہے، اور ان کے برخلاف مؤخر الذکر میں ان تمثالات کے دخول و خروج پر جو کم و بیش "جبلی" ہوتی ہیں۔ بہذا پہلے دو اعمال بلحاظ نوعیت ادراک سے بہت قریب ہیں، اور بجا طور پر "وقوف"

کہلاتے ہیں۔ خود ان دونوں میں فرق کا مدار "زمانی علامات" کے وجود، یا عدم وجود، پر ہے۔[1] جب ہم کسی چیز کو یاد کرتے ہیں، تو یہ زمانی علامات ابھی اتنی صحیح و سالم ہوتی ہیں، کہ ان کی مدد سے اس چیز کا زمانہ ماضی میں مقام دریافت کیا جا سکتا ہے۔ جو چیز کہ محض معلوم ہے اس میں اس قسم کی دریافت نہیں ہو سکتی۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہوتی ہے کہ اس کے زمانی روابط و علائق محو ہو جاتے ہیں، یا یہ کہ حافظی سلسلہ کی تکرار جس کی وجہ سے مرکزی مجموعہ مرتب ہوا تھا، اس کے ملحقہ روابط کو دبانے میں ممد ہوتی ہے۔ ان فروق کے علاوہ وہ فرق بھی ہے، جسے پہلے بیان کیا گیا ہے، اور یہ فرق صرف درجہ کا ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ تذکار میں محض شناخت کے مقابلے میں گویا تفصیل زیادہ ہوتی ہے یعنی یہ کہ اصلی میدان شعور کے بہت سے مقارن لواحق کا احیا ہوتا ہے۔ لیکن خاص حافظہ کی دو خصوصیات یعنی (الف) ٹھوس پن، یا تفصیل اور (ب) زمانہ ماضی میں مقام کا تعین، میں سے موخر الذکر کی اہمیت زیادہ ہے۔

بعض اوقات ان خصوصیات میں سے ایک تو ہوتی ہے لیکن دوسری بالکل غائب ہوتی ہے، یا ہوتی ہے تو بہت کم۔ مثلاً ہو سکتا ہے، کہ کوئی "منظر" مبہم صورت میں ہمارے ذہن میں ہو، لیکن جیسے ہی یہ "منظر" حافظی سلسلہ میں کوئی متعین مقام پا لیتا ہے، ویسے ہی ہمیں یقین آ جاتا ہے، کہ اس طرح کا کوئی تجربہ ہم کو کسی وقت ہوا تھا۔ اس کے برخلاف نام نہاد التباسات حافظہ میں بعض اوقات ایک موجودہ واقعہ کا خیال آتا ہے، جو کبھی پہلے ہوا تھا، اور جو اس موجودہ واقعہ کے بالکل مشابہ تھا۔ بعض لوگ تو اسی کی بنا پر بتا سکتے ہیں، کہ آئندہ اور کیا کچھ ہونے والا ہے۔ اب چونکہ ہم استحضار کا زمانہ ماضی میں کوئی مقام معلوم نہیں کر سکتے، لہذا بجائے اس یقین کے کہ یہ ہوا تھا، ہم کو ایک طرح کی گھبراہٹ سی ہوتی ہے گویا

---

[1] دیکھو باب ہٰذا بند ۳۔ (مصنف)

ہم پر آسیب کا سایہ ہے اور ہم اپنے ذاتی تعلقات کو گم کر چکے ہیں۔ بعض ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خاص حافظہ میں گزشتہ ذوات کا احیا شدہ حادثہ ہی یا موقعہ پر بحیثیت فاعل یا مفعول علیہ کے استحضار بھی شامل ہے۔ یہ انسان کے قدیم ترین تجربات کے سوا باقی تمام تجربات کے لئے صحیح ہے۔ پھر بھی اگرچہ یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ شعور ذوات کے ارتقا کے لئے حافظہ ضروری ہے لیکن اس کا معکوس بالکل واضح نہیں اور اس لئے اس کو فرض کرنے سے ہم بالضرورت ایک دور میں گھر جائیں گے۔

توقع۔ ماضی حال اور مستقبل

توقع کو حافظے سے بہت گہرا لگاؤ ہے۔ ایک استدلال سے ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ یہ واقعہ پیش آنے والا ہے۔ اور اسی طرح ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے۔ لیکن چونکہ ہم موخر الذکر صورت کو حافظہ نہیں کہہ سکتے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مقدم الذکر قسم کی بھی بالواسطہ پیش بینی اور اس توقع میں فرق معلوم کر لیا جائے جو حافظی سلسلے کا بلاواسطہ نتیجہ ہوتی ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ وہ مرنے والا ہے اور اس لئے مختلف طرح کی تیاریاں کر سکتا ہے لیکن یہ کہنا کسی طرح مناسب نہیں کہ وہ موت کا متوقع ہے۔ یہ توقع اس کو اس وقت ہوگی جب اس کے ذہن میں خیالات کا ایک سلسلہ ہو، یہ سلسلہ موت کے خیال پر ختم ہوتا ہو اور گزشتہ تلازمات کا نتیجہ ہو، اور جس کا احیا اس وقت اس کے پہلے ارتسام کے بصورت گزشتہ تجربہ احیا سے ہو رہا ہو۔ اب ہم کو معلوم ہے کہ اگر ایک ہی چیز کو بہت سے مختلف ماحولوں میں دیکھا جائے تو اس کو یاد کرنے میں دقت ہوتی ہے۔ بعینہ یہی حال توقع کا بھی ہو سکتا ہے۔ چنانچہ ولایت میں ایک انگریز اکثر بغیر چھتری کے نکلتا ہے اور اس کو بارش آلیتی ہے، حالانکہ بارش اس کے لئے بہت ہی عام چیز ہے۔

۱؎ مثلاً جیمس وارڈ نے اس مشکل موضوع پر بہت دقیق اور مکمل بحث کی ہے (مصنف)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تک میں جو شخص کہ موسم کی طرف خاص طور پر توجہ نہیں کرتا، وہ اُس کے متعاقب پہلوؤں کا استحضار نہیں کر سکتا لیکن ایک سلسلۂ واقعات (ا ب ج د ہ.... جب اکثر ہمارے تجربے میں آچکا ہے، تو ہم (ا ب ج کے دوبارہ پیدا ہونے سے د ہ کے بھی دوبارہ پیدا ہونے کی توقع کرتے ہیں، بشرطیکہ ما قبلی سلسلہ اس وقت تک صحیح و سالم رہا ہو۔ یہ توقع ممکن ہے کہ شروع شروع میں خفیف ہو یعنی ایک میلان ہو، جو روکا جا سکتا ہے، لیکن اس سلسلہ کے گزشتہ ترتیب میں، ہر اعادہ سے یہ قوی ہوتی جاتی ہے، تا آنکہ اگر یہ پوری ہو جاتی ہے، اور ہم دھوکا نہیں کھاتے، تو یہ یقینی، اور جیسا کہ ہم اکثر کہا کرتے ہیں، ناقابلِ ضبط ہو جاتی ہے۔ لہٰذا توقع کی ایک صاف اور روشن مثال کے لئے یہ ضروری نہیں، کہ ہم کو تجربہ متوقعہ کے مشابہ کوئی تجربہ بوضاحت یاد ہو، اس کے لئے ضرورت صرف اس بات کی ہوتی ہے، کہ اس سلسلہ کا کوئی رکن فی الواقع موجود ہو، جو گزشتہ تجربات کی وجہ سے مضبوطی کے ساتھ مستلزم ہو چکا ہے۔ اس توقع کو تفکر سے فوراً روکا جا سکتا ہے، جس طرح کہ یہ واقعہ کے خلاف ثابت ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ وہ باتیں ہیں، جو ماہیت توقع کی تحقیق سے خارج تھا۔

اگر ہم اپنی اس تحقیق کو وسعت دے کر اس میں حال ماضی و مستقبل کے فرق کی تحقیق کو شامل کریں گے، تو ہماری تحقیق بہت زیادہ مفید ہو جائے گی۔ پھر یہ تحقیق ہم کو زمان کے علم کے وسیع تر مسئلہ کی طرف لے جائے گی۔

جس حیوان کے تجربات میں وہ انتقالات نہ ہوئے ہوں، جو ہمارے تجربات میں ہوئے ہیں، یعنی جس کے تجربات ارتسامات کی قوت و وضاحت سے معرا ہونے کے بعد دوبارہ قوی اور واضح ہو کر نیم تاریک عالم تصورات سے واپس نہ آئے ہوں، اس کے لئے "اب" اور "تب" اور ان کے پیدا ہونے والے مختلف الالوان جذبات کا شدید تقابل بالکل بے معنی اور

غیر معلوم ہوگا۔ خود ہم اگر اپنی فعلیت اور توجہ کو تصورات تک محدود کر دیں تو یہ تقابل ہمارے لئے بھی غائب ہو جاتا ہے۔ تعاقب تقدیم تاخیر، مختصر یہ کہ ترتیب زمانی، تو باقی رہے گی، لیکن واقعات بحیثیت "ماضی و مافات" جو ہماری زندگی کا ایک بہت ہی یاس انگیز پہلو ہے، اور "ما ہو آت" کی امید یا اس کے بیم میں منتظر رہنے اور کام کرنے کے فرض میں ترتیب زمانی کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہے۔ "اب" اور "تب" میں جو نمایاں فرق ہم کو معلوم ہوتا ہے، اس کے لئے ہم احضارات کے ابتدائی درجہ یعنی ارتسامات کے رہین منت ہیں۔ اور حقیقی یا جو ہے، اور موجود ہے بمقابلہ خیالی (اور جو موجود نہیں) کی حس کے لئے بھی ہم ان ہی کے مشکور و احسان مند ہیں۔ لیکن محض حال اور حالوں کے ایک سلسلہ میں زندگی کرتے یا فقط ارتسامات کے ساتھ مسلسل اشتغال سے ہم حال بحیثیت حال کو معلوم نہیں کر سکتے۔ علم ہم کو اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہمارے حال کے شعور میں کچھ یادداشتیں ہوں، اور کچھ توقعات۔

جس واقعہ کی ہم توقع کرتے ہیں، اور جس واقعہ کو ہم یاد کرتے ہیں، ان میں دو بڑے بڑے فرق ہوتے ہیں: (۱) موجودہ ارتسامات و تمثالات سے ان کا تعلق، اور (۲) وہ فعلی وضع و حالت جس کی طرف یہ لے جاتے ہیں۔ وہ متنوع حسیات، جو ہمارے زمان کے وجدانات کے ساتھ ہوتی ہیں، اور جو ان وجدانات میں اس قدر رنگ آمیزی کرتی ہیں، ان ہی فروق کے نتائج ہوتی ہیں۔ فرض کرو، کہ ہمارے پاس بسیط اور مانوس واقعات ا ب ج د ہ کا ایک سلسلہ ہے۔ یہ سلسلہ شعور میں اس صورت میں ہو سکتا ہے، کہ (ا ب ج د تو تخیل میں ہوں (ان کو ہم اَ بَ جَ دَ سے ظاہر کریں گے) اور ہ کا از سر نو ادراک ہو رہا ہو۔ یعنی یہ کہ تمام سلسلہ اب اس طرح ظاہر کیا جائے گا: - اَ بَ جَ دَ ہ اس کی مثال اس گنتے میں ملتی ہے جس نے ابھی اپنا راتب ختم کیا ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ تازہ ارتسامات اَ ب ج د ہ کا احیا کرتا ہو (اس کو ہم بَ جَ

د ہ سے ظاہر کریں گے) اب ہمارے پاس (۱) آ ب ج د ہ سلسلہ ہوگا، یعنی کتے کی وہ حالت جس میں وہ اگلے دن اس برتن کو دیکھتا ہے جس میں اس کو راتب ملا کرتا ہے۔ کچھ دیر بعد ہمارے پاس (۲) ا ب ج د ہ سلسلہ ہوگا۔ یہاں آ ب یا تو ما بعدی احساسات ہیں، یا ازلی حافظی تمثال، یا کم از کم ان میں شدت کی وہ زیادتی ہے جو کسی قوی ارتسام کا نتیجہ ہے لیکن ج کے موجود رہنے کی صورت میں بھی یہ زیادتی شدت زوال پذیر ہوگی، اور د ج کی جگہ لے گا، تو آ ب مدھم پڑ جائیں گے۔ اب (۲) سلسلہ آ ب ج د ہ پیدا ہوگا۔ لیکن (۲) کی طرف عود کرنے سے ہم کو معلوم ہوگا، کہ د ہ کی شدت اور وضاحت اس حالت کی نسبت سے بڑھ رہی ہے جب یہ (۱) میں تھے اب بجائے ا کے ج موجودہ ارتسام ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جب ا کا مقام تھا، تو صرف یہی نہیں کہ ہ حافظی سلسلے میں ا سے بہت زیادہ فاصلہ رکھنے کے سبب دہلیز شعور سے بہت اونچا نہ اٹھا تھا، بلکہ اس سلسلہ کی تکرار کی وجہ سے اتفاقی احیا کے اور بہت سے راستے کھل گئے تھے اور جب ا کے بعد ب، اور ب کے بعد ج پیدا ہوا، تو یہ سب راستے یکے بعد دیگرے بند ہوتے گئے۔ کتے تک کو معلوم ہے کہ "برتن اور منہ کے درمیان لغزش کے بہت سے مواقع ہوتے ہیں"۔

جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے، جہاں ا ب ج د ہ حرکات کا سلسلہ ہو، (اس سے زیادہ بسیط احوال ماضی، حال اور مستقبل کی تفریقات کے بنا نہیں بن سکتے)، وہاں آلات حس کا فعلی انضباط، اور کامل احساس کے حصول کے لئے اور بہت سی حرکات مختلف مقداروں میں بھی موجود ہونگے (۲) میں جہاں ہمارے پاس سلسلہ آ ب ج د ہ ہے وہ حرکات جو ب کے لئے مناسب و موزوں تھیں، ب کے زائل ہو جانے کے بعد ختم ہو جائیں گی۔ اب ان حرکات کی جگہ وہ حرکات لیں گی جو ج کے لئے مناسب ہیں۔ پھر چونکہ ج ب کے بعد پیدا ہوا، اور اس لئے

د کی شدت اور وضاحت میں زیادتی ہوئی اس لئے وہ حرکات متولد ہونگی جو د کے لئے موزوں ہیں۔ وقس علیٰ ھذا۔

لہٰذا نفسیاتی نقطۂ نظر سے ماضی و مستقبل کی تفریق جسے بعض اوقات زمان کی سمت کا "ایک پن" یا تجربے کی ناقابلیت عود بھی کہا جاتا ہے مذکورہ بالا دو حقائق کے ہم معنی ہے یعنی یہ کہ یہ موقوف ہوتا ہے (۱) ایک طرف تو اولی حافظی تمثال کے مسلسل غروب، اور دوسری طرف عام تمثالات کے مسلسل طلوع پر۔ یہ حافظی تمثالات یا عام تمثالات دوبارہ پیدا ہونے والے سلسلہ ادراکات کے اس رتبہ کی ہوتی ہیں جو اس وقت واقعی ہے۔ اور (۲) توجہ کے سابق انضباطات پر۔ پھر یہ اسباب خود موقوف ہوتے ہیں اس تمام چیز پر جس پر حافظی سلسلہ کی تشکیل دلالت کرتی ہے اور مشابہ سلسلہ ارتسامات کے اس احیا پر جس کو ہم "فطرت کے استقلال" کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اگر ایک ہی سلسلۂ ارتسامات دوبارہ ہمارے تجربہ میں نہ آئے تو زمان کا علم، بلکہ کہنا چاہیے کہ ہر علم ناممکن ہو جائے گا۔

زمان: تعاقب اور ہمزمانیت

(۳) یہاں ہم کو بقول کانٹ زمان کے تین شئون یعنی تعاقب ہمزمانیت اور بقا سے سابقہ پڑتا ہے۔ لہٰذا اب ہم کو ان کے متعلق اپنے علم کی نوعیت و اصلیت کی تحقیق کرنی چاہیئے لیکن صرف اسی حد تک کہ یہ تحقیق نفسیات میں داخل ہے۔ ہم یہ سوال نہ کریں گے کہ زمان کس طرح پیدا ہوتا ہے، بلکہ اس تصور کی صحت کو فرض کرکے ہم یہ سوال کریں گے کہ فرد اس تک کیونکر پہونچتا ہے لیکن مسئلہ مکان کی طرح یہاں بھی

ہم سے کہا جائے گا، کہ زمان کا علم وہبی ہوتا ہے، اور اس لیے اس کے بغیر تجربہ ناممکن ہے۔ وہاں کی طرح یہاں[1] ہم جواب دے سکتے ہیں، کہ زمان کے تصور کو جس حد تک سائنس فرض کرتی ہے، اس حد تک علمیاتی نقطۂ نظر سے یہ وہبی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کے ادراک کا تاریخًا وہبی نہ ہونا اس کے ترکب (جس کا ہم تجزیہ کر سکتے ہیں)، اور اس کے تدریجی ارتقا (جس کو ہم دریافت کر سکتے ہیں) سے ثابت ہوتا ہے۔ اب یہ صحیح ہے، کہ تجربہ بغیر تغیر کے ناممکن ہے، اور یہ بھی سچ ہے، کہ تغیر کا تصور زمان کو شامل ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں، کہ تغیر کا تجربہ بغیر ادراک زمان کے ناممکن ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ادراک زمان میں تغیرات کے درمیان اضافات کا ادراک ہوتا ہے، اور اضافات حدود متضایفہ کو فرض کرتے ہیں، حدود متضایفہ اضافات کو۔ پہلے ہم کو اسی ادراک کی تحلیل کرنا ہے، اور اس تحلیل کو ہم کو تغیر کے بلاواسطہ تجربہ سے شروع کرنا پڑتا ہے۔ یہ تجربہ نہائی ہے۔ اب ہمارے تمام احساسی معطیات موجودہ تغیرات ہوتے ہیں لیکن احساسی سطح پر کی تجربہ کرنے والی ذات کے لیے ان کا وجود حال و ماضی کی تفریق پر دلالت کرتا ہے۔ حال کے ابتدائی معنی "یہاں" کے ہیں، نہ کہ "اب" کے۔ لہذا احضار کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ "یہاں یہ ہے، یہاں سرخ ہے"۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس تغیر کا تجربہ ہوا ہے، اس کا کوئی نہ کوئی مقدم ضرور ہوتا ہے، لیکن اس کا محض احضار اس قضیہ کی طرف اشارہ نہیں کرتا، کہ "یہ اس کے بعد آتا ہے" "زمانی احساس" کا ذکر کرنا، یا یہ کہ فرض کرنا، کہ تغیر کا تجربہ فی الواقع زمانی عدم ثبات کا بلاواسطہ تجربہ ہے، یقینًا غلطی ہے۔[1]

---

[1] حروف جار ہمیشہ اضافات کو متضمن ہوتے ہیں۔ لہذا ہم تغیر کے بلاواسطہ تجربہ اور انتقال کے تجربہ کو ہم معنی نہیں کہہ سکتے ہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ جن حدود متضایفہ کی طرف یہ حد اشارہ کرتی ہے وہ خود انتقالات ہوتی ہیں، بشرطیکہ وہ تجربہ میں آنے والی ہوں۔ اس طرح سے ہم بلاضرورت اور بالکل بیجا طور پر بغیر کسی نہایت رجعت پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ (مصنف)

لیکن اگرچہ تغیر کے اس اولی تجربہ میں تعاقب صراحۃً داخل نہیں ہوتا، لیکن مرور اس میں صراحۃً داخل ہوتا ہے۔ ہمیں صرف یہ خیال رکھنا چاہئے کہ یہ بقا وہ نہیں، جو زمان کی طرف اشارہ کرتا ہے، بلکہ یہ وہ زمانیت[1] ہے جو تمام احساسات، بلکہ تمام احضارات، کی خصوصیت[2] ہے۔ اس زمانیت کو بقا، یعنی زمانی طول زمان سے اتصال (اجزا میں تقسیم کئے جانے کے قابل فرض کیا جارہا ہے) کے مساوی سمجھنے سے ایک دقت پیدا ہوتی ہے۔ اس صورت میں احساسی معطی بحیثیت واقعے کے، کبھی بھی بلحاظ زمانیت قلیل ترین نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف چونکہ ہمارے بلا واسطہ تجربے میں اس طرح کی قلیل ترین زمانیت غیر مشتبہ ہے، لہٰذا ان احساسی معطیات کی تعداد کی ایک حد فی الواقع موجود ہے، جس کو ہم ایک معیّن وقت کے اندر متعاقباً معلوم اور تمیز کرسکتے ہیں، اگرچہ ہوسکتا ہے کہ ہم اس حد تک کبھی نہ پہونچیں۔ چنانچہ زمانی ادراک بشرطیکہ ہم اس درجہ تک پہونچ جائیں اور زمان کا تصور[3]، جو بعد میں چل کر حاصل ہوتا ہے، مختلف ہوتے ہیں، اور توجہ کی وہ حرکات، جن کو ہم نے ابھی "معلوم کرنا اور تمیز کرنا" کہا ہے، اس اختلاف کی بنا ہوتی ہیں۔ اب ہم اس فرق کے تفصیلی مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں، اور اس نہائی بنا کی مزید توضیح، یعنی مرور و تغیر کی باہمی دلالت، کو سردست ملتوی کرتے ہیں[4]۔

زمان اکثر استعارۃً خط کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ ہم اس استعارہ کو ادراکِ زمان، اور نفس زمان کے تعلق کی توضیح کے لئے استعمال کرتے ہیں۔ حال زمان کا ایک نقطہ، یا لمحہ متصور کیا جاتا ہے۔ لیکن

---

[1] Protensity

[2] دیکھو باب پنجم، بند ۲، و ۴ (مصنف)

[3] Conception

[4] دیکھو اگلا بند، اور باب سیزدہم بند ۶ (مصنف)

پھر بھی ادراک کا یہ اس قسم کا ہوتا ہے، کہ ہم اس میں بہت سے احضارات کی طرف توجہ کر سکتے، اور کرتے ہیں۔ یہ متعدد احضارات گویا اسی قدر معروضاً متعاقب لمحات کے مقابل ہوتے ہیں۔ ہمارے ادراک زمان میں ہمزمانیت اور تعاقب کی اس دلالت کو تسلیم کر لینے کے بعد اگر ہم تعاقب کو ایک خط سے ظاہر کرتے ہیں، تو ہمزمانیت کو ایک دوسرے خط سے ظاہر کر سکتے ہیں، جو اس تعاقب کے خط کے ساتھ زاویہ قائمہ بناتا ہے۔ خالص زمان، یا جیسا کہ کہا جا سکتا ہے، زمانی طول بغیر زمانی عرض کے، ایک محض تجرید ہے۔

اب جس صورت میں کہ زمان موجود ہوتا ہے (یا جس صورت میں کہ ہم اس کو متصور کرتے ہیں)، اس کی بحث میں ہم کو مقدم الذکر خط سے معاملہ پڑتا ہے۔ اس کے برخلاف وجدانی زمان کی تحقیق میں ہم کو موخرالذکر خط سے تعلق ہوتا ہے۔ متعاقب واقعات کے ایک سلسلہ ا ب ج د ہ میں ب کا وجود ا اور ج کے عدم وجود پر دال ہے۔ لیکن ان کے تعاقب کے بلاواسطہ ادراک میں، احضار کے مینر پہلوؤں میں ان کا ہمزمان وجود شامل ہوتا ہے۔ لہذا زمان کے اس بلاواسطہ ادراک یا وجدان میں وہ تمام باتیں بیک وقت موجود ہوتی ہیں، جو ماضی، وحال اور مستقبل کے فرق کی مقابل ہیں۔ اسی حقیقت کو "ظاہری حال" یا "نفسی حال"[1] کا نام دیا گیا ہے۔ یہ خارجی زمان کا ایسا متحرک نقطہ یا لمحہ نہیں جس میں حقیقی معنوں میں کچھ ہوتا ہے، بلکہ یہ ایک متحرک خط، یا شاید ایسا خط ہے جس کے مشمولات برابر بدلتے رہتے ہیں۔ اس ہردم بدلنے والے ظاہری خط کے مشمولات اسی وقت میں خارجی تعاقب کے "حقیقی" خط کا استحضار کرتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ماضی قریب اولی حافظی تمثال میں موجود ہوتا ہے اور مستقبل قریب کی ماقبلی حرکات اور متولد افعال میں پیش بینی ہوتی ہے۔ اس کا مقام یا اس کی تاریخ واقعی حال ہوتا ہے۔ یہ صداقت یا استدعا

---

[1] نفسی حال۔ (Psycnical present) اور (Time-perspective) کو ایک نہ سمجھنا چاہیے، مقدم الذکر موخرالذکر کی سامنے کی زمین ہے۔ دیکھو اس بند آخری پیراگراف (مصنف)

کہ تعاقب کے متعلق ہم کو بلاواسطہ طور پر جو کچھ معلوم ہے، وہ ایک تاویل بلکہ توضیح ہے اس چیز کی جو درحقیقت ہمزماں ہے یا شریک الوجود ہے، مختصراً اس طرح بیان ہوسکتا ہے کہ ہم کو زمان کا علم صرف زمانی Perspective کے ذریعہ ہوسکتا ہے۔ تجربہ بتاتا ہے کہ احضارات کے تعاقب اور اس تعاقب کے احضار یا ذہنیت کے درمیان بہت فصل ہے جو ان میں متضمن ہے۔ اس واقفیت کی پہلی شرط یہ ہے کہ ان احضارات کا اکٹھے انتشار ہو، جن کی طرف ہم نے پہلے یکے بعد دیگرے توجہ کی تھی۔ یہ شرط اولی حافظی نشانات کے ثبات اور اس حافظی سلسلے کے چھوٹے یا بڑے حصوں کے دفعتہً ہمزماں استحضار میں پوری ہوتی ہے، جس میں نہ ماقبلی ادراکات یا توقعات شامل ہوتی ہیں، جو واقعی حال کے ساتھ ہمیشہ وابستہ ہوا کرتے ہیں۔ اس طرح حاصل کیے ہوئے سلسلے میں نشانات ہوسکتے ہیں، خواہ زمانی نہ ہوں۔ ان ہی نشانات کے ذریعہ یہ سلسلہ دیگر سلسلوں سے متمیز ہوتا ہے۔ ان نشانات کو ہم دوسری شرط کہہ سکتے ہیں۔

یہ سوال یقیناً مہمل ہے کہ بہت سے ہمزمان احضارات میں پہلے کون سا احضار ہوتا ہے؟ منطقی حیثیت سے ہوسکتا ہے کہ کوئی ایک مقدم ہو، لیکن زماناً وہ یکجا ہیں، اور تقدیم و تاخیر خارج از بحث ہے۔ تاہم ہر ممیز استحضار ا، ب، ج، د کے ساتھ غالباً توجہ کی وہ حرکت متعلق ہوتی ہے، جس کا علم ہم کو ایک احضار سے دوسرے کی طرف جانے میں ہوتا ہے۔ ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ ہمارے روزمرہ تذکار میں اس مداخلت کا بلاواسطہ ثبوت نہیں ملتا، اگرچہ اس کی بالواسطہ شہادت اس واقعہ میں ملتی ہے کہ سلسلہ اسی ترتیب کو اختیار کرنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔

۱؎ دیکھو باب سیزدہم بند ۲ (مصنف)

۲؎ اس اگلے حصے میں ہم صرف تخمینی ہمزمانیت پاتے ہیں کیونکہ یہاں پر حرکت یا تغیر کی حقیقی واقفیت کو گنجائش ہے (مصنف)

جس میں کہ احضارات کی طرف پہلی مرتبہ توجہ کی گئی تھی۔ تذکر میں تو یہ شہادت اور بھی زیادہ قوی ہے۔ خود یہ حرکات تو ہمارے لئے کافی مانوس ہوتی ہیں۔ اگرچہ ان حرکات کے باقیات (اگر یہ اصطلاح جائز کہی جاسکتی ہے[1]) بالعموم نمایاں نہیں ہوتے۔ لہٰذا یہ باقیات ہماری زمانی علامات ہیں، اور ان استحضارات کے ساتھ مل کر جن کو یہ لاحق ہیں، حافظی سلسلہ بنتی ہیں۔

لیکن زمانی Perspective کی تمام تصویری صحت کے لئے صرف زمانی علامات کافی نہیں ہوتیں۔ ان سے صرف ایک ثابت و مقررہ سلسلہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس سلسلے کے ایک رکن سے دوسرے کی طرف جانے میں نسیان کی کارفرمائی شدت و وضاحت کے تدریجی اختلاف کی ضامن ہو کر اس اثر کو پیدا کرتی ہے جس کو ہم زمانی فاصلہ کہتے ہیں اسے تیسری شرط کہا جاسکتا ہے۔ یہ اختلافات بذات خود زیادہ دور واقع لیکن زمانہ حال سے بہت دور استحضارات اور غیر واضح، لیکن زمانہ حال سے قریب استحضارات کو گڈمڈ کرنے کا میلان پیدا کرتے ہیں لیکن زمانی علامات ہم کو اس غلطی سے بچاتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ حافظی تسلسل کے ناقص ہونے کی صورت میں یہ غلطیاں اکثر ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جہاں یہ اختلافات خفیف اور ناقابل ادراک ہوتے ہیں، اگرچہ حافظی سلسلہ واقعات کی ترتیب کو علی حالہ باقی رکھتا ہے وہاں بھی ہم زمان،

---

[1] بظاہر یہ ناقابل قبول معلوم ہوتی ہے کیونکہ اگر جیسا کہ ہم نے فرض کیا ہے خود توجہ کا احضار نہیں ہوتا (دیکھو باب دوم بند ۶) تو ہم اس کی حرکات کے باقیات کا نام کس طرح رکھ سکتے ہیں؛ ہم ان کا نام اس طرح رکھ سکتے ہیں کہ افعال توجہ صرف محض ذاتی بلکہ ذہنی اثرات بھی ہوں۔ ان اثرات کی شہادت ہم کو حیات ذہنی کے ہر طبقہ پر ملتی ہے (دیکھو باب سوم بند ۳) ان کے اور حرکات (جو محفوظ کی جاسکتی ہیں اور جن کا احیا ہو سکتا ہے) کے قریبی تعلق کے لئے دیکھو باب سوم بند ۲ لیکن ان مخصوص باقیات کی خصوصیت یہ ہے کہ ان کے احیا کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، بجز اس کے کہ ہم حافظی سلسلہ کے تسلسل کو اس کی شہادت سمجھیں۔ معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ایسا سمجھنے کا ہم کو حق ہے کیونکہ اس کے وجود کی توجیہ صرف افعال توجہ ہی سے ہو سکتی ہے۔

میں اضافی فاصلہ کا ایسا واضح اندازہ نہیں کرسکتے جیسا کہ ہم زمانۂ حال سے قریب رہ کر کرتے ہیں، جہاں یہ Perspective اثرات بہت زیادہ ہوتے ہیں۔ ؎

بقا

(۴) جب ہم نگاہ واپسیں سے معلوم کرتے ہیں، کہ ایک مخصوص احضار لا کسی وقت بیداریٔ شعور میں رہا ہے، اور اسی وقت دیگر احضارات ا، ب، ج، د متعاقباً پیدا ہوئے تھے، تو ان دونوں کے تعلق کے مشاہدہ میں کہا جا سکتا ہے کہ ہم لا کی بقا کا ادراک کر رہے ہیں۔ اسی طریقہ سے ہم بعض اوقات، موضوعی طور پر، زمان کے لمبے عرصوں کا اندازہ کرتے ہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو یہ بدیہی ہے کہ ہم اس طریقہ کو بہت ہی چھوٹے عرصوں کے لئے واضح احضار کے منطقے سے تجاوز کئے بغیر استعمال نہیں کر سکتے۔ اور چونکہ بقاء کا علم ا، ب، ج، د اور لا کے سے قابل تمیز احضارات کے درمیان تعلق پر دلالت کرتا ہے، لہٰذا یہاں صورت حال کچھ ایسی ہے کہ تحت شعور کی طرف رجوع کرنے سے ان کے سوا اور کسی کو فائدہ نہیں پہونچ سکتا، جو واقعہ بازمان اور اس واقعے کے اس علم کو گڈمڈ کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم کو مختلف بقاؤں کا مقابلہ کرنا ہی ہے، تو صرف یہ کافی نہیں، کہ ایک بقا تو ایک سلسلہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کسی اور شہادت کے نہ ہونے کی توجیہ توجہ اور حسیت کے گہرے تعلق سے ہو سکتی ہے (دیکھو باب گزشتہ بند ۱۶) اور اس پر جذبے کی اصطلاح شاہد ہے (مصنف)

؎ یہاں سپینوزا کا ایک قول قابل بیان ہے: "ہم زمان کے فاصلۂ اور مکان کے فاصلہ کو بھی وضاحت کے ساتھ صرف ایک خاص حد تک تخیل میں لا سکتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ جن اشیا ۔ ۔ ۔ ۔ کا ہم سے فاصلہ اس فاصلے سے زیادہ ہوتا ہے جس کو ہم بوضاحت تخیل میں لا سکتے ہیں، وہ سب ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہیں۔ بعینہٖ یہی حال ان اشیا ۔ ۔ کا ہے جن میں اور زمانۂ حال میں اتنا وقفہ ہے جس کو بوضاحت تخیل میں نہیں لا سکتے ۔ ۔ ۔ ۔ ان کو بھی ہم ایک ہی لمحۂ زمان کی طرف منسوب کرتے ہیں" (مصنف)

ا، ب، ج، د، سے آگے بڑھ جائے اور دوسرے سلسلہ ل، م، ن، ع، ے۔ ہم کو ان دونوں سلسلوں میں کسی قدر مشترک کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ لاک نے اس نکتے کو بخوبی اخذ کر لیا تھا، اگرچہ اس نے اپنے مافی الضمیر کا اظہار بہت مبہم طریقے سے کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمارے تصورات ایک دوسرے کے بعد ایسے آتے ہیں جو اس فاصلے سے کچھ کم مشابہت نہیں رکھتا، جو فانوس کے اندر رنگین تصویروں کے درمیان ہوتا ہے، جو شمع کی حرارت کی وجہ سے گردش کرتی ہیں اس کا "قیاس" ہے کہ بصورت سلسلہ ان کا یہ ظہور ہر شخص میں کچھ بہت مختلف نہیں ہوتا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ فاصلہ کیا ہے جو ا کو ب سے اور ب کو ج سے علیحدہ کرتا ہے؟ ہمارے پاس کیا ذریعہ یہ معلوم کرنے کا ہے کہ حالت بیداری میں یہ خاصا مستقل ہوتا ہے؟ اس کو غالباً اس چیز سے تعلق ہے، جس کے "باقیات" کو ہم نے زمانی علامات کہا ہے۔ زیادہ صاف الفاظ میں یوں کہو کہ یہ ایک احضار الف سے دوسرے احضار ب کی طرف توجہ کی حرکت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لہٰذا اب ہم کو اس حرکت کے اصلی مفہوم کو معلوم کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ مختلف ارتسامات کے تیز تعاقب سے توجہ کے ہٹ جانے کا کیا مطلب ہے، اور "ایک ہی جیسی چیز" کے بار بار اور باہستگی پیدا ہونے سے "اکتا جانا" کسے کہتے ہیں۔ اب "توجہ کے ہٹنے" اور "دل کے اکتانے" کی ان حیات کی خصوصی کیفیات حرکات توجہ ہی کی مرہون منت ہوتی ہیں پہلی صورت میں تو توجہ برابر حرکت کرتی رہتی ہے، اور قبل اس کے کہ یہ الف سے مطابقت پیدا کرے، ب کا اچانک پن شدت، ندرت، اس کو اپنی طرف کھینچ لیتی ہے۔ ہم کو جلدی ہوتی ہے اور اس لئے جو وقت کہ ہم کو ملتا ہے اس سے مستفید نہیں ہو سکتے۔ دوسری حالت میں توجہ ساکن رہتی ہے کیونکہ ایک ہی قسم کا ارتسام بار بار ہمارے سامنے آتا ہے۔ ندرت وحدت کی اس کمی و بیشی کے ایک ایسا واقعہ

روشن ہوجاتا ہے، جو روزمرہ زندگی میں اس قدر تاریک رہتا ہے، کہ ہم اس کی طرف التفات ہی نہیں کرتے لیکن اختباری نفسیات نے اس واقعہ کو اور زیادہ نمایاں اور نئی روشنی میں پیش کیا ہے، اور اس چیز کو اجاگر کیا ہے، جو لاک کے ذہن میں اس وقت مدھم صورت میں تھی، جب اس نے ایک جاگتے ہوئے شخص کے احضارات کے درمیان ایک خاص فاصلہ کا ذکر کیا۔ ایک ثانیہ یا اس سے بھی کم عرصوں کے اندازہ کرنے میں معلوم یہ ہوا ہے، کہ ایک عرصہ ایسا ہے، جس کے لئے مختلف اندازوں کا اوسط صحیح ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ چھوٹے عرصوں کے اندازہ کرنے میں ہم مبالغہ کرتے ہیں، اور طویل مدتوں کے اندازہ کرنے میں دوسری سمت میں غلطی کرتے ہیں، یعنی ان کو چھوٹا سمجھتے ہیں۔ یہ مقدم الذکر عرصہ بے ہمہ وقت[1] کہلاتا ہے۔ اس کو ہم اس عرصہ کی شہادت سمجھ سکتے ہیں، جو توجہ کی توفیق، یا اس کو جمانے کے لئے درکار ہوتا ہے، لیکن اگرچہ توجہ کا جماؤ کم وبیش گھڑی کا وقت لیتا ہے، تاہم یہ بحیثیت ایسے "طول" کے محسوس نہیں ہوتا، جسے قطع کیا گیا ہے یہ ایک مخصوص شدت ہوتی ہے، جس کو ہم نے اس وقت تک "زمانیت" کہا ہے۔

لہذا اگر یہ افتراض صحیح ہے، تو ہمارے زمانی ادراک میں ایک عنصر ایسا ہے، جو ہمارے زمان کے مجرد تصور میں نہیں ہوتا۔ زمان کو جس صورت میں ماہر طبیعیات متصور کرتا ہے، اس میں شدت کا نشان تک نہیں ہوتا۔ زمان کے نفسی تجربے میں بقا، یا زمانیت، اولی طور پر ایک موضوعاً شدید وسعت ہوتی ہے۔ چنانچہ مصیبت کی طویل گھڑیوں اور خوشی کے چھوٹے لمحوں کا مقابلہ کرنے سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے۔ ہر شخص کو یہ بات عجیب معلوم ہوئی ہوگی بشرطیکہ اس نے اس پر غور کیا ہے کہ

---

[1] Indifference-time

جو وقت نگاہِ واپسین میں لمبا معلوم ہوتا ہے (مثلاً کسی دلچسپ مقام کی سیر کا عرصہ) وہ گزرنے کے وقت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو عرصہ حافظہ میں آکر سکڑ جاتا ہے، وہ گزر کے وقت کاٹے نہیں کٹتا۔ لیکن اگر ہم اس بات کو ذہن نشین کر لیں کہ نگاہِ واپسین میں عرصہ کا طول اولی طور پر اور زیادہ تر ان ارتسامات سے متعین ہوتا ہے، جن کا احیا ہو رہا ہے، تو اس واقعہ کے آدھے حصہ کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ باقی ماندہ آدھے حصہ کی توجیہ حرکات توجہ کی شدت سے ہوتی ہے۔ نگاہِ واپسین میں تو سلسلہ ا، ب، ج، د وغیرہ کام آتا ہے اور اکتا دینے والے حال میں درمیانی ت۱، ت۲، ت۳، ت۴...... دوسرے الفاظ میں یوں کہو، کہ یہاں توجہ کے وہ اکھڑن اور بے کار اعادے ہوتے ہیں، جو اپنے پیچھے کوئی متعین اثر نہیں چھوڑتے۔ جیسا کہ ہم کہیں اور دیکھ چکے ہیں، احضار کی شدت باقی نہیں رہتی، یعنی یہ کہ حافظہ میں اکتانے کے شدید ترین تجربے کے باقیات حافظی سلسلے کے اس حصہ میں مختلف ت ہو سکتی ہیں، جس کے باقی بچنے والے ارکین چند ہیں اور غیر دلچسپ ہیں۔ لیکن ایک اکتا دینے والے تجربہ مثلاً کے واقعی تجربہ میں، جہاں خلاصی پانے کی توقع برابر منقطع ہوتی رہتی ہے اور توجہ کو ہمیشہ متنبہ و عملی باتوں کی طرف عود کرنا پڑتا ہے۔ سننے والے کی بے قراری اور بے صبری ایک موثر واقعہ ہے۔ اس کے برخلاف اگر ہم کو لطف آتا ہے، تو توجہ کبھی غیر ارادی نہیں ہوتی، اور نہ کوئی ایسی توقع ہوتی ہے جو برابر ملتوی ہوتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ چلنے میں اگر ہمارا قدم ہماری ٹانگوں کے جھولنے کے مطابق پڑتا ہے، تو چلنے میں آسانی ہوتی ہے بعینہ اسی طرح کھیل تماشوں میں جن ارتسامات کی طرف عمداً توجہ کرتے ہیں، وہ اتنے فاصلے سے یکے بعد دیگرے آتے ہیں، کہ توجہ میں نہایت کامیابی اور آسانی کے ساتھ توفیق ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے یہ شرح، یا فاصلہ "مناسب[1] وقت" کہلاتا ہے۔ مذکورہ بالا

---

[1] Adequate-time ,

سے یہ وقت" اس سے بداہتہً متعلق معلوم ہوتا ہے۔

یہ وقت ایک شرح حرکت ہے، جو مختلف مواقع پر مختلف ہوتی ہے۔ جب توجہ مشکل ہوتی ہے، تو یہ شرح حرکت سست ہوتی ہے، بہ نسبت اس وقت کے جب توجہ کرنا آسان ہوتا ہے۔ ان ہی مثالوں کو پیش نظر رکھ کر شکسپیئر نے کہا ہے، کہ "وقت مختلف اشخاص میں مختلف شرح رفتار سے سفر کرتا ہے"۔ لیکن نیوٹن نے، تصوری نقطۂ نظر سے کہا ہے کہ وہ وقت ایک مستقل شرح رفتار سے سفر کرتا ہے[1]۔ پھر، یہ فرض کرنے کے بھی وجوہ موجود ہیں، کہ مختلف انواع میں وقت مختلف ہوجاتا ہے۔ خود اپنی حالت میں ہم اپنے معمولی قدم، یا نبض، اور توجہ کی شرح حرکت میں بہت زیادہ مطابقت پاتے ہیں۔ اب اگر ہسپنسر اور فون بیئر[2] کی طرح ہم بھی فرض کریں، کہ ہر جگہ ایسا ہوتا ہے، تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ مکھی، یا چیونٹی، کی کم عمری پر جو ہم کو رحم آتا ہے، وہ بے کار اور بے معنی ہے۔ جس صورت میں کہ ہم بلاقصد زمانۂ حال میں منہمک ہوتے ہیں، وہاں نہ صرف یہ کہ نگاہِ واپسیں، یا توقع، کے لئے کوئی محرک نہیں ہوتا، بلکہ ہم یہ بھی محسوس نہیں کرتے، کہ زمانۂ حال باقی ہے۔ جب تک کہ ہمارا ارتسام باقی رہتا ہے، اس وقت تک یہ دلچسپ رہتا ہے، لیکن یہ مرکزِ شعور کا اجارہ دار توجہ کے تھک جانے تک نہیں رہتا، کیونکہ توجہ کے تھکنے سے قبل ہی یہ غیر دلچسپ بن جاتا ہے۔ لہٰذا معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ یہی واقعات اس حقیقت کو ثابت کرتے ہیں، کہ بقا کا ادراک آخر کار جاکر مختلف شدتوں کے تقریباً حرکی افعال پر موقوف ہوجاتا ہے، اور ان افعال کی بقا بحیثیت زمانی فاصلہ کے، ہمارے بلاواسطہ تجربے میں نہیں آتی۔ یہ لفظاً و معناً ایک جاندار بقا ہے، کیونکہ یہ افعال ہمارے ہوتے ہیں۔ ان کی بقا اس شدت کا

[1] چند ذاتی وجوہ، مجھے یہاں یہ کہنے پر مجبور کرتے ہیں، کہ اس اور گذشتہ بند کا خاکہ [illegible] میں لکھا گیا، اور درج کے طور پر طبع ہوا۔ اس میں یہ جملہ شامل تھا۔ (مصنف)

[2] Von Baer

تجربہ ہے اور اسی کا ہم کو بلاواسطہ تجربہ ہو سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہاں یہ کہا جا رہا ہے کہ جس چیز کو ہم لاک کی زبان میں "ایک لمحہ.... یعنی ہمارے ذہن میں صرف ایک تصور، بغیر دوسرے تصور کے تعاقب کے" کا زمانہ کہتے ہیں، وہ نفسیاتی لحاظ سے ان دوسرے معنوں میں بقا کا جزو نہیں، جن کے متعلق وہ کہتا ہے کہ "ہم بقا کو بغیر تعاقب کے متصور نہیں کر سکتے"

زمان کا تسلسل

(۵) لیکن اگر زمان کا ہمارا تجربہ اولاً ممیز احضارات کی پیہم درآمد و برآمد کی طرف توجہ کے افعال پر موقوف ہوتا ہے تو معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ موضوعی نقطۂ نظر سے زمان منقطع ہوگا، نہ کہ مسلسل۔ یہ عقیدہ ھربارٹ کے سکول کے ماہرین نفسیات کا ہے۔ اسی عقیدہ کو لاک، برکلے اور ھیوم نے بھی، اگر صریحاً نہیں، تو ضمناً بیان کیا ہے۔ لاک نے تو زمان بحیثیت مدرک، اور زمان بحیثیت متصور، میں بہت مایوس کن خلط بحث کیا ہے۔ وہ اعتراضات کی بارش سے اپنے آپ کو صرف یہ کہہ کر بچا سکتا ہے کہ "یہ ایک عام مشاہدہ ہے، کہ بعض معقول مقالات خطبات تقسیم و اصطفاف کی حد سے زیادہ نفاست سے تباہ ہو گئے ہیں"۔ لیکن برکلے اور ھیوم، نیوٹن اور لائبنتز کے ریاضیاتی انکشافات کو پیش نظر رکھ کر، صرف یہ صدائے احتجاج بلند کر سکتے تھے، کہ ہمارے تجربہ میں ریاضیاتی تسلسل کی سی کوئی چیز نہیں۔ لاک نے تو اپنے عام نفسیاتی بیان کے ساتھ اس بے ربط اور ناموافق عقیدے کو شامل کرنے کی کوشش کی تھی، کہ ان دونوں (مکان یا زمان) کے جو ممیز تصورات ہمارے پاس ہیں، ان میں سے کوئی بھی بغیر کسی نہ کسی ترکیب کے نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں برکلے کہتا ہے: "میرا تو یہ خیال ہے کہ جب کبھی زمان کا ایسا بسیط تصور قائم کرنا چاہتا ہوں جو میرے

تصورات ذہنی کی پیہم آمد و رفت سے مجرد ہو، جو برابر بہتا چلا جاتا ہو، اور جس میں تمام چیزیں شریک ہوں، تو میں کھو جاتا ہوں، اور بدحواس ہوکر انہی پیچیدگیوں میں گرفتار ہو جاتا ہوں۔ اصل یہ ہے، کہ میں ایسے زمان کا سرے سے کوئی تصور نہیں کرتا، صرف دوسروں کو کہتے سنتا ہوں، کہ یہ الی غیر النہایت قابل تقسیم ہے۔ یہ لوگ اس کا اس طرح ذکر کرتے ہیں، کہ مجھ کو اپنی ذات کی نسبت عجیب و غریب خیالات کا خیر مقدم کرنا پڑتا ہے .... لہذا ماننا یہ پڑتا ہے، کہ زمان ہمارے تصورات ذہنی کی لگاتار آمد و رفت سے مجرد اور ماوراء کوئی شے نہیں، جس سے لازم یہ آتا ہے، کہ کسی محدود نفس کی بقا کا اندازہ ان ہی تصورات، یا افعال، کی تعداد سے لگانا چاہیے، جو اسی نفس یا ذہن میں یکے بعد دیگرے آتے ہیں"۔ ہیوم نے یہ دکھانے کے لئے اور بھی زیادہ تکلیف اٹھائی ہے، کہ "کسی محدود کیفیت کا جو تصور ہم قائم کرتے ہیں، وہ لا الی غیر النہایتہ قابل تقسیم نہیں ہوتا۔ ہم صرف یہ کر سکتے ہیں، کہ مناسب تفریقات و تقسیمات سے اس تصور کو ادنیٰ تصورات تک لے جائیں، اور یہ ادنیٰ تصور بالکل بسیط اور ناقابل تقسیم ہو .... اور یہ، کہ اس طرح تخیل اقل قلیل تک پہونچ جاتا ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ یہاں یہ اپنے لئے ایک ایسا تصور کھڑا کرے، جس کے ماتحت وہ کسی اور تقسیم کو تصور نہیں کر سکتا، اور جس میں یہ کلی فنا کے بغیر کسی طرح کی کمی نہیں کر سکتا"۔

پہلی نگاہ میں تو ہم بھی، ونٹ کی طرح، اپنے ادراک زماں کے متعلق اس بیان کو تسلیم کرنے، اور تسلسل زمان کو مابعدی تفکر کا نتیجہ فرض کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ لیکن یہ امر مشتبہ ہے، کہ یہ اس مسئلہ کی صحیح تحلیل ہے۔ ہمیں اقرار ہے، کہ جن ارتسامات کی طرف

ل "منطق" طبع اول جلد اول ص۱۳۲ طبع ثانی میں ونٹ بتا کھتا ہے، اور خاموشی سے اس خیال کو تسلیم کر لیتا ہے، جو ہم بیان کر رہے ہیں۔ (مصنف)

ہم زیادہ تر توجہ کرتے ہیں، وہ مرکز شعور میں ہونے کے لحاظ سے ممیز اور غیر مسلسل ہوتے ہیں، اور اس لئے اس حد تک ہمارے زمان کے تجربہ کا واضح ترین عنصر منفصل و منقطع ہے، پھر ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ تذکر و توقع میں یہ معروضات اب بھی ممیز ہوتے ہیں۔ ان تمام باتوں سے اس حقیقت کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ زمان ایک کثرت محض ہے، لیکن ابھی اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتیں اس کے پس پشت ہیں۔ شعور کا تمام میدان ممیز معروضات سے بھرا ہوا نہیں، نہ اس میدان کے تغیرات غیر مسلسل ہیں۔ توجہ ایک معین مقام سے دوسرے کی طرف کو بزور اچک کر نہیں جاتی۔ یہ جیسا کہ خود وونٹ مانتا ہے پھیل کر اور جم کر آگے بڑھتی ہیں، بعینہ جس طرح گھونگا چلتا ہے، جو چلتے وقت اپنے پاؤں کو اس سطح سے نہیں ہٹاتا جس کو وہ قطع کر رہا ہے۔ جب توجہ مجتمع ہوتی ہے تو ہم ایک صاف احضار بصورت الف یا ب رکھتے ہیں۔ اور جب توجہ منتشر ہو جاتی ہے، تو ہمارے پاس غیر واضح اور کم و بیش منتشر احضارات ہوتے ہیں۔ ایک حد تک تو یہ منتشر احضارات ہمیشہ موجود رہتے ہیں، اور اس خالی وقفہ کو پر کرتے ہیں جس میں توجہ کسی چیز پر بھی جمی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے عرصہ زمان کے ادراک کا مقابلہ نہ تو محدود اکائیوں کے سلسلے کے ارکان سے ہو سکتا ہے، نہ بے انتہا چھوٹے عناصر کے ایک سلسلہ سے۔ جب ہماری توجہ کسی واحد ارتسام کی توقع میں مرتکز ہوتی ہے تب البتہ یہ ایک بہت ہی باریک نقطہ پر جمع ہوتی ہے۔ ایسے ارتسامات کی لگاتار آمد و رفت نسبتہً منفصل و منقطع ظاہر کی جائے گی، بہ مقابلہ خواب بیداری کے ایک منظر کے استحضار کے۔ لیکن اطلاقاً منقطع یہ نہ ہوتا ہے نہ ہو سکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں ہم وقفوں کو کس طرح بیان کریں گے؟[1] اس لحاظ سے حدت

---

[1] اس اطلاقی انفصال و انقطاع کو تسلیم کرنا زمان کی اس صورت جس میں یہ بالراست تجربہ میں آتا ہے اور زمان کے اس صوری تصور Formal concept کو گڈمڈ کرنے کی عام غلطی کا ارتکاب

ھربرٹ سپنسر کے ساتھ ہے، جو اس موضوع پر ایک اور نقطۂ نظر سے بحث کرتے ہوئے لکھتا ہے: "جب واقعات پر خارجی حیثیت سے نگاہ کی جاتی ہے، تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے، کہ اگرچہ جو تغیرات عقل کو مرکب کرتے ہیں، وہ ایک واحد تعاقب کے قریب قریب ہوتے ہیں، لیکن وہ اس واحد تعاقب کو اطلاقاً مرکب نہیں کرتے"۔

لہٰذا بحیثیت مجموعی ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ ہمارے عینی تجربات زمان حاصل ہوتے ہیں معیّن احضارات کے ایک سلسلے کے ہمزمان استحضار سے۔ یہ احضارات تھوڑے سے، یا بہت سے، غیر معیّن احضارات کے ساتھ ملے جلے بھی ہوتے ہیں، اور ان سے علیحدہ بھی۔ یہ غیر معیّن احضارات کم و بیش غیر واضح عقبی زمین بناتے ہیں۔ ہم یہ نتیجہ بھی نکال سکتے ہیں، کہ ان استحضارات میں بعض نشانات، یا زمانی علامات، بھی ہوتے ہیں، جو توجہ کے افعال، یا حرکات، سے پیدا ہوتے ہیں، اور توجہ کا ان ہی افعال، یا حرکات، سے حافظی سلسلے کی تشکیل ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی نتیجہ نکلتا ہے، کہ ان حرکات، یا لمحوں کی شرح تخمیناً مستقل ہے، اور یہ، کہ ہر لمحہ خود بصورت ایک مخصوص موضوعی شدت کے جزو کے تجربے میں آتا ہے، اور یہ موضوعی شدت اس حسیت کی شدت سے مختلف ہوتی ہے، جو کارکن ہونے کی صورت میں ہوتی ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کرنا ہوگا، ہوزمانیت (Protensity) کو نظر انداز کر کے الی غیر النہایہ تقسیم کی قابلیت کو فرض کرتا ہے۔ اختباری نفسیات نے، اس موضوعی عنصر کی اولیت کو متحقق کئے بغیر، اس کو روشنی میں لانے میں مدد دی ہے۔ اس نے بتایا ہے، کہ ہماری مرور زمان کی حس کبھی بھی صرف پیہم آمد و رفت، یا تعاقب، سے معیّن نہیں ہوتی، اگرچہ جب تک کہ مرور زمان کا ادراک بوضاحت ہوتا رہتا ہے، اس وقت میں یہ تعاقب غالب رہتا ہے۔ اس نے یہ بھی دکھایا ہے، کہ اس تعاقب کی کثرت و تنوع کے ساتھ ساتھ، یا با اندازہ بھی بدلتا جاتا ہے، شرط صرف یہ ہے کہ یہ قابل تمیز ہے، اور کسی یکساں ارتسام، یا "خالی وقت"، کی صورت میں مبدل ہو جانے سے غائب ہو جائے۔ اس نے یہ بھی ثابت کیا ہے، کہ دو وقفوں میں جن میں سے ایک خالی ہے، اور دوسرا پُر، ان میں مقابلہ ہر وقت اور ہمیشہ ممکن ہوتا ہے (دیکھو کتاب ہذا، باب سوم، بند ۳) (مصنف)۔

باب نہم

تحفظ، توزین اور قرأت

وسعت[1] تبض اور تکرار

(۱) توجہ کی جو حرکات حافظی سلسلے کی اولین تشکیل سے تعلق رکھتی ہیں، زیادہ تر عدیم الارادہ ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ احساسی تغیرات ان کی تعیین کرتے ہیں۔ لیکن اب ہم اس قابل ہو گئے ہیں، کہ اس سلسلہ کی اس اعلیٰ سطح پر ترقی کا مطالعہ کریں، جہاں یہ توجہ ارادی ہوتی ہے۔ یہ صورت اس عمل کی ہوتی ہے، جو عام طور پر "حفظ کرنا" یا "زبانی یاد کرنا" کہلاتا ہے، اور اس عمل کی جس کو "پڑھنا" کہتے ہیں۔ یہ دونوں مسائل اس قسم کے ہیں، جس میں اختباری طریق تحقیق خصوصیت کے ساتھ بار آور رہا ہے، اور ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ ان کی بحث کو ایک علیحدہ باب کے لئے مخصوص کیا گیا ہے۔

ایک منتظم سیکھنا اور حفظ کرنا بداہتہً بہت سے بدلنے والے، اعمال کا نتیجہ ہوتا ہے۔ مثلاً (۱) طریق اعصار (یعنی یہ کہ الفاظ صرف سنے جاتے ہیں، یا سنے اور دیکھے جاتے ہیں، یا سنے، دیکھے اور آواز بلند ادا کئے جاتے ہیں) (۲) قطعہ کا طول (۳) ان الفاظ و خیالات کے ساتھ ذات حافظ کی مانوسیت جو اس قطعہ میں مستعمل ہوتے ہیں (۴) تکرار کی

[1] Span of Prehension

تعداد (۵) توجہ ہو اس کی طرف کی جاتی ہے۔ وغیرہ۔ ماؤنیت تو بلاشبہ اس بات پر دال ہے، کہ یہ قطعہ پہلے سیکھا، اور حفظ کیا جا چکا ہے۔ لہذا ان اعمال کو شروع سے مطالعہ کرنے کی پہلی لازمی شرط تو یہ ہے، کہ یہ عنصر خارج کر دیا جائے۔ اس قسم کے اختبارات سب سے پہلے ابے بنگھاؤس[1] نے کئے ہیں۔ اس نے نیا مواد اختراع کیا ہے، جو آج کل عام طور پر مستعمل ہے۔ اس نے چند ایسے کلمات اختراع کئے ہیں، جو الفاظ نہیں، اور ان کو بغیر کسی معین ترتیب کے اس طرح منسلک کیا ہے، کہ وہ مل کر کبھی بھی کوئی لفظ نہیں بناتے۔ اس نے احتیاطاً کی ہے، کہ اس سلک کا طول معین ہو۔ انگریزی کلمات ban, rit, por, sig, nef, gud, وغیرہ اس قسم کے "مہمل مصرعوں" کی مثالیں ہیں[2]۔ اکثر اشخاص ذرا سی توجہ سے ایک ہی دفعہ پڑھ یا سن کر، ایسے ایسے تین، یا چار کلمات دہرانے کے قابل ہو جاتے ہیں۔ اور اور زیادہ توجہ سے چھ، یا سات، تک دہرائے جا سکتے ہیں۔ اس کثیر ترین تعداد کو بعض اوقات "وسعت قبض" کہتے ہیں، اور یہ اکثر خاص تحقیق کا موضوع بنایا گیا ہے۔ دیوانوں میں یہ حسب توقع، بالعموم بہت کم ہوتی ہے۔ مدرسے کے بچوں میں یہ آٹھ اور چودہ برس کی عمروں کے درمیان بہت سرعت سے بڑھتی ہے، اور آخر میں جا کر یہ تقریباً ٹھیر جاتی ہے۔ فردی اختلافات بمقابلہ ان نمایاں اختلافات کے بہت کم ہیں، جو ہر اس صورت میں نمایاں ہوتے ہیں، جہاں طویل مصرعے اعادے کو لازمی گردانتے ہیں[3]۔

قبض کی نسبتہً مستقل وسعت بعض دیگر مستقل نفسی خصوصیات، مثلاً

---

[1] Ebbinghaus

[2] لیکن واقعہ یہ ہے کہ گزشتہ تلازمات کو بالکل خارج کر دینا عملاً ناممکن ہے۔ چنانچہ ایک شخص نے ان کلمات کو پڑھ کر ان کے یہ معنی لئے کہ bon laughs in order to signify good

نفسی زمانہ حال' اور ادراک حافظی تمثال' کی وسعت' حرکات توجہ کی شرح'
وغیرہ' سے بلاشبہ بہت گہرا تعلق رکھتی ہے۔ ان مختلف شرائط کی الگ
الگ تو اکثر تحقیق کی گئی ہے' لیکن یہ موضوع بحیثیت مجموعی' ابھی
باقاعدہ تحقیق کا منتظر ہے۔ یہ کہ اس میں دلچسپی کی کمی نہیں' ہم کو اس
بات سے معلوم ہوتا ہے' کہ اگر قبض کی یہ وسعت بڑھ جائے' تو شعر میں
قافیہ و بحر' موسیقی میں "بول" اور رقص میں ترقی' بھی اتنے ہی زیادہ ہو جائیں گے۔
ان' اور ان جیسی اور پیچیدگیوں کی موجودہ حدود کی توجیہ ان مستقل
نفسی خصوصیات سے ہوتی ہے' جن کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے۔

سات کلمات سے زائد کلمات والے مصرعوں کو دہرانے کے لئے
ان کو بار بار یاد کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اسے بنگھاؤس کی تحقیق کے
مطابق کلمات کی تعداد میں زیادتی کے ساتھ تکرار کی تعداد میں بھی زیادتی
ہوتی ہے۔ چنانچہ خود اس کو ۱۲' ۱۶' ۲۴' ۳۶' کلمات کو یاد
کرنے کے لئے اوسطاً علی الترتیب ۶' ۱۶' ۳۰' ۴۴' ۵۵ تکراروں
کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے' کہ مصرع بلحاظ طول وسعت
قبض کی نسبت پانچ گنا زیادہ تھا' اس کو یاد کرنے کے لئے اس کو
پچپن (۵۵) گنے تکراروں کی ضرورت ہوتی تھی۔ ظاہر ہے کہ
یہاں ہم کلمات کے ایک دفعہ پڑھنے کو ایک تکرار کے مساوی سمجھ رہے
ہیں۔ محیر العقول ریاضی دان' دیامندی دس ہندسوں کے عدد
کو صرف ۱۵ ثانیوں تک یاد کرنے بعد دہرا سکتا ہے' لیکن بیس ہندسوں
کے عدد کے لئے اس کو ۲ دقیقہ اور ۱۵ ثانیہ' سو ہندسوں کے عدد
کے لئے ۲۵ دقیقہ' اور دو سو ہندسوں کے عدد کے لئے ایک ساعت
پندرہ دقیقہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ لہذا یہ ظاہر ہے' اور بغیر
کسی خاص اختیار کے ظاہر ہے' کہ عناصر کی ایک محدود' اور بہت کم

؎ Diamandi

؎ "Phrase"

تعداد کے پورے حفظ کرنے کے عمل کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ بدقسمتی سے اے بنگھاوس کے اختبار کی تفاصیل اس یقین سے مختلف ہیں۔ لہذا ان میں کسی نہ کسی جگہ غلطی[1] ہے۔ ان مہمل کلمات کی بجائے نظم کے استعمال سے اے بنگھاؤس کو معلوم یہ ہوا کہ صرف $\frac{1}{10}$ اعادے کافی ہوتے تھے۔ اس $\frac{9}{10}$ کی بچت سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ معنوں اور قافیہ کی وجہ سے بہت سے تلازمات تیار شدہ اور قائم شدہ مل جاتے ہیں۔ لیکن ایک ہی وقت میں پانچ بامعنی اشعار کو یاد کرنے میں، ایک شعر کو یاد کرنے کے مقابلے میں، پانچ گنے اعادوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اب یہاں تحقیقات کے دو یا تین راستے کھل جاتے ہیں۔ (۱) اعادوں کے ایک سلسلے کی فوری اثرات، (۲) یاد کئے ہوئے سواد کو خاص وقفہ کے بعد ذہن میں باقی رکھنا۔ اس کی پھر دو صورتیں ہو جاتی ہیں (الف) اعادوں کی تعداد، اور (ب) وقت، کے لحاظ سے (۳) اعادوں کے اجتماع، یا ان کی تقسیم کے اثرات اعادوں کی تعداد پر۔ اب ہم ان میں سے ہر ایک کو یکے بعد دیگرے لیتے ہیں۔

(۱) یہاں یہ فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ ایک خاص وقت کے بعد توجہ کی تکان کچھ دیر کے لئے مزید اعادوں کو بیکار اور عبث کر دیتی ہے۔

---

[1] چنانچہ ۱۲ کلمات کے لئے تو ۱۶ء۶ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، ۱۲ کے اضافہ سے ۴۴ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، یعنی یہ کہ اعادوں میں ۲۷ء۴ کا اضافہ ہوا۔ ۱۲ کے اور اضافہ سے صرف ۵۵ یعنی صرف ۱۱ اور اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، اس کا مطلب یہ ہے کہ تعداد کلمات کے اضافہ کے ساتھ ساتھ دہرانے کا عمل نسبتہً آسان تر ہوتا جا رہا ہے، اور یہ لغو ہے۔ اے بنگھاؤس پر یہ اعتراض دو محققین السار Elsax اور ہوئیفلر Hoefler نے کیا لیکن اس اعتراض کو ہر شخص، یہاں تک کہ خود اے بنگھاؤس، وونٹ اور دور کیوں جائیے، خود میں نے نظر انداز کیا (مصنف)

چنانچہ اُسے ننگھاؤس کا تجربہ تھا، کہ اگر وہ ۱۶ مہمل کلمات کے چھ اشعار کو ایک مرتبہ بیٹھ کر ۴۲ مرتبہ دہراتا تھا (اور اس میں تقریباً پون گھنٹہ صرف ہوتا تھا)، تو "خفیف کی سی حالت پیدا ہوتی تھی" لیکن اس حد کے اندر رہ کر قانون تقلیل حاصل[1] منکشف کیا جا سکتا ہے، اگرچہ بعض اوقات یہ مخالف العمل میلانات سے ڈھکا ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر تلفظ، یا مانوس اختیاری حالات سے مطابقت، وغیرہ، کی مشکلات کی وجہ سے پیدا ہونے والے انحرافات توجہ کو شروع ہی میں جلدی سے روک دیا جائے، تو غیر منقسم توجہ کے راستہ میں سے رکاوٹوں کے ہٹ جانے سے ذرا سی اصلاح ہو جاتی ہے۔

لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ ایک معلومہ اعادے میں تمام کلمات کا حال ایک ہی سا نہیں ہوتا۔ پہلی قرائت بالعموم پہلے، دوسرے اور آخری کلمے کے لئے بہترین اور کافی ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے تمام مصرعے کو صحت کے ساتھ "یاد کرنے" کے لئے درمیانی کلمات کو بہت دفعہ دہرانا پڑتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے یہ تمام کلمات کچھ دیر کے لئے صراحتہً متمیز کئے جا سکتے ہیں، قبل اس کے کہ ان کا بالراست اعیا ہو سکے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ "دہلیز استحضار کے نیچے" رہتے ہیں۔ لیکن ہر نیا اعادہ ان کو اس دہلیز سے قریب کر دیتا ہے،

---

[1] Law of Diminishing Returns چنانچہ دس کلمات کے ایک مصرعہ میں ۱، ۳، ۶، ۹، ۱۲، اعادوں کے بعد، جو کلمات کہ صحت کے ساتھ اور اصلی ترتیب میں دہرائے گئے، ان کی تعداد علی الترتیب ۲٫۲، ۲٫۵، ۵٫۲، ۶٫۴، اور ۹٫۱ تھی۔ یہ تعداد گویا اوسط ہے اختبارات کے ان سلسلوں کی جو آٹھ اشخاص میں سے ہر ایک پر ہوئے۔ اب چونکہ فرض کیا گیا ہے کہ ایک شخص پہلے اعادے پر پوری توجہ کرتا ہے اس لئے کہا جاتا ہے کہ پہلا اعادہ بلاشبہ بہترین ہوتا ہے۔ اس میں کلام نہیں کہ بعض ایسا کرتے بھی ہیں، لیکن اکثر ایسا نہیں کرتے۔ لہٰذا اختبار کرنے والے کا فرض یہ ہے کہ وہ اس کا لحاظ رکھے جس قدر یکسانیت ممکن ہو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔ اعداد و شمار جو یہاں بیان کئے گئے ہیں، بالخصوص کم ہیں، کچھ تو اس طریقہ کی وجہ سے جو استعمال کیا گیا اور کچھ جیسا کہ تفصیلی نتیجوں سے معلوم ہوتا ہے اس سبب سے کہ ان آٹھ آدمیوں میں سے تین ایسے تھے، جن کی توجہ پوری طرح نہ جم سکی (مصنف)

یہاں تک کہ یہ اس کے اوپر آ جاتے ہیں۔ لیکن ابھی یہ تحت ذہنی ہی ہوتے ہیں، کہ ان میں کم و بیش تلازم قائم ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ ان کلمات میں سے کسی ایک کا ذکر کیا جائے، تو نہ صرف یہ کہ اس کلمے کی شناخت ہو جاتی ہے، بلکہ اگلے کلمہ کا احیا بھی ہو جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ موضوع کی طرف سے یکساں توجہ اس قدر معروضی تنوع کو کس طرح پیدا کرتی ہے؟ توجہ کو جب درمیانی کلمات سے واسطہ پڑتا ہے، تو اگرچہ اس کی "مقدار" یکساں ہوتی ہے، تاہم اس کی تقسیم اس تقسیم سے مختلف ہوتی ہے، جو آخری اور پہلے کلمہ میں ہوتی ہے۔ آخری اور پہلے کلمہ میں ہم کو یا تو نئے کلمہ کو وصول کرنا پڑتا ہے، یا پرانے کو محفوظ، لیکن درمیانی کلمات کی صورت میں یہ دونوں کام ایک ہی وقت میں کرنے پڑتے ہیں، نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک بھی بخوبی انجام نہیں پاتا۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ شروع کے کلمات، جن پر زیادہ غیر منقسم توجہ کی جاتی ہے، زیادہ گہرے نقش پیدا کرتے ہیں، اور آخری کلمات جن پر توجہ بالراست بہت زیادہ بے ترتیب نہیں ہوتی، درمیانی کلمات کے مقابلہ میں زیادہ تر "مرتسم" رہتے ہیں۔

(۲۔ الف) ایک مصرعہ کو چوبیس گھنٹے کے بعد دوبارہ یاد کرنے کی حالت میں (ابے بنگھاؤس نے ان ہی اختبارات میں معلوم کیا، کہ ایک دن قبل جتنے اعادوں کی ضرورت پڑتی تھی، ان میں اوسطاً تہائی کی بچت ہوتی ہے۔ مثلاً ۱۶ کلمات کے ایک مصرعہ کو صحت کے ساتھ دہرانے کے لئے ۱۲۰ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی۔ اگر شروع میں ۸ اعادے ہوتے تھے، تو وہ مصرعہ بلحاظ حفظ ہونے کے ناقص رہ جاتا تھا، اور اگلے دن یہ غیر مانوس معلوم ہوتا تھا۔ لیکن باوجود اس کے متناسب بچت کچھ کم نہ ہوتی تھی۔ برخلاف اس کے

؎ دو مصرعوں کے درمیان کا وقفہ، دو کلمات کے درمیان کے وقفہ کی بہ نسبت بہت زیادہ لمبا ہوتا تھا (مصنف)

اگر اس کے پہلے ۲۰ اعادوں کے بعد مزید ۲۰ اعادے ہوتے تھے، تو وہ مصرعہ بہت اچھی طرح یاد ہوجاتا تھا، اور باوجودیکہ اگلے دن کی نوبت عیاں اور ظاہر ہوتی تھی، متناسب بحث کچھ زیادہ نہ ہوتی تھی۔ اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ ایک ہی وقت میں بہت سے اعادوں کی وجہ سے پیدا ہونے والے قوی تلازمات، ایک ہی وقت میں تھوڑے سے اعادوں سے پیدا ہونے والے ضعیف تلازمات کی نسبت جلد محو ہوجاتے ہیں۔ ھربارٹ نے اپنی "نفسی حرکیات" میں، غالباً طبیعی تمثیلات کے زیر اثر، یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ احضارات کا "غروب" یا "امتناع" بالعموم ان کی شدت کے متناسب ہوتا ہے "غروب" ہونے کے لئے جس قدر کم مواد ہوتا ہے، اسی قدر جلد یہ غروب ہوجاتا ہے۔ زمانۂ حال کے اختبارات بھی بلاشبہ اسی نتیجہ کی طرف موری ہوتے ہیں (ب) اب رہ گیا سوال زمانے کے تعلق سے یاد کئے ہوے مواد کے "محفوظ" رہنے کا، سو اس کے متعلق ہم سب جانتے ہیں کہ زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ہماری یادداشتیں دھندلی پڑتی جاتی ہیں۔ لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ ان کی شرح ذہول کیا ہے۔ اے بنگھاؤس نے طویل اختبارات کے سلسلوں سے معلوم کیا ہے، کہ یہ شرح زمانہ کے لوگارتھم کے متناسب ہوتی ہے۔ لیکن یہ نتیجہ اس نتیجہ میں شامل ہے، جو حفظ اور شدت میں تعلق بیان کرتا ہے، اور جس کو ھربارٹ نے فرض کیا ہے۔ تاہم اس قسم کی تحقیقات میں آزاد تصدیق و توثیق ہمیشہ قابل قدر ہوا کرتی ہے۔

(۳) اگر وہ متناسب بحث، جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، لاالی النہایہ صحیح ہوتی، تو ۱۶ کلمات کے ایک ہی وقت میں سو اعادے ہم کو چوبیس گھنٹوں کے بعد مزید اعادوں سے بے نیاز کر دیتے، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ نتیجہ کبھی بھی قابل حصول معلوم نہ ہوا۔ اجتماع کے ایک خاص درجہ کے بعد ہر دم کم ہونے والی آمد نمایاں ہوگئی، اور یہ اس وقت جب توجہ کا ضعف محسوس ہونا شروع نہ ہوا تھا۔ برخلاف اس کے

جب یہ اعادے بہت سے دنوں پر تقسیم کر دیئے گئے تو ہر دم پڑھنے والی کامیابی حاصل ہوئی۔ لہٰذا اے بنگھاؤس کے نزدیک تین دنوں پر پھیلے ہوئے ۳۸ اعادے ایک ہی وقت کے ۶۸ اعادوں کے برابر کامیاب ثابت ہوئے۔ یوسٹ[1] نے اے میولر کے طریق صرف زنی[2] کے مطابق دو مختلف معمولوں پر باحتیاط اختیارات کیے۔ ان کے نتائج اور بھی زیادہ قطعی ہیں۔ اس نے لگاتار تین دن تک ۸ یومیہ اعادوں، لگاتار چھ دنوں تک ۴ یومیہ اعادوں اور ۱۲ دنوں تک ۲ یومیہ اعادوں کا باہم مقابلہ کیا، اور معلوم یہ ہوا کہ کامیابیاں چوبیس گھنٹوں کے بعد علی الترتیب ۵۰، ۱۱، ۲۵ اور ۴۵ تھیں جیسا کہ خود یوسٹ کا خیال ہے، کثیر ترین تقسیم یعنی لگاتار ۲۴ دن تک ایک یومیہ اعادہ اور بھی زیادہ مفید ہوتا، بلکہ ہر مرتبہ پہلے ارتسام کی فوقیت (دیکھو بند ۱) کو حاصل کر لیتا۔ اس نتیجہ کی توجیہ بھی جزاً مذکورۂ بالا قانون غروب سے ہو جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر غروب زمانہ کے محض متناسب ہوتا، یا شدت سے آزاد ہوتا، تو کوئی وجہ نہ تھی، کہ اعادوں کا ایک طریقہ تقسیم دوسرے طریقہ تقسیم پر فوقیت رکھتا۔ لیکن اس فوقیت کی وجہ ایک اور ہے، جس کی طرف صراحتہً اشارہ نہیں ہوتا۔ اس کو ہم ابھی دیکھیں گے[3]۔

توزین[4]

(۲) جب ہم کلمات کا اعادہ کرتے ہیں، تو ہمیشہ اور تقریباً بالضرورت ہمارا تلفظ موزوں ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ جب جی' اے' میولر اور اس کے ہمکاروں کے مرسم طریقوں کے مطابق ان کلمات کا فرداً فرداً اور مقررہ وقفوں کے بعد اضمار ہوتا ہے تب بھی یہی صورت

---

[1] Jost [2] Method of scoring اس پر ہم عنقریب بحث کریں گے (مصنف)

[3] دیکھو باب ہذا بند ۴ (مصنف) [4] Rythmizing

پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً بارہ کلمات کا ایک سلسلہ چھ ارکان کی صورت میں مربوط ہو جاتا ہے۔ اس توزین کی بہترین مثال ہم کو اس وقت ملتی ہے جب ہم گھڑی کی آواز کو بغور سننے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہاں آواز فی الواقع تو ٹک ٹک کی ہوتی ہے، لیکن ہمارا ذہن اس کو ٹِک ٹاک ٹک ٹاک' کی صورت میں موزوں کر لیتا ہے۔ بعینہٖ یہی حالت ہمارے کلمات کی ہوتی ہے۔ اس سیلان کو روکنے' اور ان کلمات کو' بغیر اس طرح موزوں کئے' پڑھنے کی کوشش میں ہماری شرحِ رفتار بظاہر کم معلوم ہوتی ہے اگرچہ اس میں بہ حقیقت کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ یہ ظاہری تغیر بلاشبہ اس زیادتی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے جو اس حالت میں ہم کو کرنی پڑتی ہے۔ اس کے علاوہ ہماری یہ کوشش شاذ ہی کامیاب ہوتی ہے' اور اگر ہم کو اس میں کامیابی ہوتی ہے' تو پھر ان کلمات کو" یاد کرنے کے لئے ہم کو تقریباً دو گنے اعادوں کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مربوط مواد میں نفسی تنظیم پیدا کرنے سے کتنا بڑا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ لیکن یہی فائدہ اور طریقوں کے تتے بھی ظاہر ہو جاتا ہے۔ اس توزین میں ہر ایک رکن' یہ دو کلمات پر مشتمل ہو' یا تین پر' ایک نئی مرکب اکائی بن جاتا ہے' اور اس طرح جن مفردات و عناصر کو مربوط کرنا مقصود ہوتا ہے' وہ آدھے' یا تہائی رہ جاتے ہیں' اور تمام مصرعہ چھوٹا معلوم ہونے لگتا ہے۔ پھر اختلاف لہجہ اس مصرعہ میں ہر رکن کے تعیین مقام میں مدد کرتا ہے' اور اس طرح بھی آسانی ہوتی ہے۔ اس تمام استحالہ کی توجیہ ناممکن' یا کم از کم مشکل ہے' جب تک کہ ہماری توزین اور تلازم محض میکانکی اور انفعالی اعمال سمجھے جاتے ہیں۔

جس نفسی موزونیت پر ہم یہاں بحث کر رہے' اس کے عضویاتی' نفسیاتی' اور جمالیاتی پہلوؤں کی تفصیلی اختباری تحقیق کی گئی ہے تو یہ تمام مسئلہ اس قدر پیچیدہ اور متنازع فیہ ہے' کہ یہاں اس پر غور نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم سرسری طور پر دو' یا تین باتیں بیان کی جا سکتی ہیں۔ ہم کو یہاں

خارجی موزونیت سے سروکار نہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ ہم کو ارتسامات کے ان متواتر سلسلوں سے کچھ واسطہ نہیں، جن میں شدت، فصل، وغیرہ کے حقیقی اور تعیین و مقرر اختلافات ہوتے ہیں۔ عجیب اور قابل غور بات یہ ہے کہ جہاں آوازیں مثلاً، باقاعدہ طور پر یکے بعد دیگرے پیدا ہوتی ہیں، اور ان میں کمیتی یا کمی یکسانیت بھی ہوتی ہے، اور اس طرح وہ خارجی موزونیت سے پاک ہوتی ہیں، وہاں بھی اکثر اشخاص ان کو موزوں مجموعوں کی صورت میں معلوم کرتے ہیں۔ شرط صرف یہ ہے، کہ ان کی شرح ۳ و ۱ اور ۳ ا کے بین بین ہو۔ ان شرحوں میں سے سست تر دو کے مجموعوں کی طرف موڑی ہوتی ہے، اور جس طرح یہ شرح بڑھتی جاتی ہے، اسی طرح دو کے مجموعے، چار، یا آٹھ کے مجموعوں کے لئے جگہ خالی کرتے جاتے ہیں۔ تین، یا چھ کے مجموعے بھی پائے جاتے ہیں، لیکن بہت کم۔ یہ مجموعے بڑے ہوں یا چھوٹے، ان کی اوسطی بقا نسبتہً مستقل ہوتی ہے۔ یعنی دو کے مجموعوں کی ۳ و ۱ اور آٹھ کے مجموعوں کی ۳ و ۱ ا کے بین بین۔ اس سے بھی زیادہ سست شرح میں اس طرح مجموعے بنتے ہی نہیں، اور اس سے زیادہ تیز شرح میں سلسلہ میں ایک مقررہ شدتی تغیر ہوتا ہے۔ ان تمام حقائق سے موزونیت اور توجہ کی عام اور طبعی شرح رفتار کا تعلق معلوم ہوجاتا ہے۔

ان تمام اختبارات میں معمول برابر کسی چیز پہ ہاتھ یا پیر مارتا جاتا ہے، یا سر ہلاتا جاتا ہے، یا کسی اور قسم کی حرکت کرتا جاتا ہے۔ نبض اور تنفس بھی اس میں شریک ہوتے ہیں۔ بلکہ ایک خیال یہ ہے، کہ یہی عضوی موزونیت نفسی موزونیت، اور اس کے مختلف جمالیاتی اثرات، کا سرچشمہ اولیں ہے۔ تاہم اس میں کلام نہیں، کہ ان میں کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہوتا ہے۔ جس طرح ریاضی میں نظام اعشاریہ ہماری دس انگلیوں کا مقابل ہے، اور جس طرح ہماری حرکات ہمارے اعضاء و جوارح کی

ساخت کی مقابل ہیں، اسی طرح فرض کیا جا سکتا ہے کہ عضوی اعمال ان حدود کو متعین کرتے ہیں، جن میں نفسی موزونیت ممکن ہوتی ہے۔ لیکن پھر بھی ظاہر ہے کہ یہ عضوی اعمال اس کی ترقی کی صحیح علت نہیں، بعینہ اسی طرح، جیسے کہ انگلیاں ریاضی کی ترقی میں، یا ٹانگیں آرٹ رقص کی ترقی میں، مدد نہیں کرتیں۔ موخرالذکر قسم کی حرکی موزونیت میں ابتداءً نفسی ہوتی ہے؛ اور اس کے بعد پھر نفسی اور دیگر عضوی اعمال پیدا ہوتے ہیں۔ احساسی موزونیت بھی موضوع کے حسب منشا، یا دوسروں کے حسب تجویز، بدلی جا سکتی ہے۔ اس حالت میں بھی نفس بدل جاتا ہے۔ اس کی مثالیں ہم کو ریل کی انجن کی بھاک بھاک وغیرہ میں بکثرت مل جاتی ہیں۔

لہذا ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ نفسی موزونیت توجہ یا ادراک کا نتیجہ ہوتی ہے، لیکن جن اسباب سے اس کی تعیین ہوتی ہے، وہ بہت مختلف، اور ان کے تعلقات بہت پیچیدہ ہوتے ہیں۔ اگر وہ اجزا جن میں موزونیت پیدا کی جانے والی ہے آہستہ آہستہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں، تو نفسی حال کے طول (یا شاید ہم کو عرض کہنا چاہیئے) کا اثر ایک طرح کا ہوتا ہے۔ اگر وہ بہت جلدی آتے ہیں، تو ان کی شدت، بقا اور وسعت قبض کا اثر دوسری طرح کا ہوتا ہے، کیونکہ یہ ضروری ہے، کہ وہ اپنی انفرادی وضاحت کو باقی رکھیں، اور اسی قدر بیک وقت اخذ کئے جا سکتے ہیں۔ لیکن اگر یہ سلسلہ بہت مدت تک جاری رہے، یا یہ اکثر تجربے میں آئے، تو ماتحت مجموعات افراد سمجھے جا سکتے ہیں، اور جب تک کہ کچھ سہولت پیدا نہیں ہو جاتی، اس وقت تک توجہ کرنے والی ذات کسی موزونیت سے واقف نہیں ہوتی۔ نفس توجہ کے فعل میں مختلف پہلو ہوتے ہیں، اس وجہ سے کہ توقع میں آنے والی چیز کے ظہور سے قبل ہی مطابقت پیدا کی جاتی ہے۔ بالعموم ایک عمل کے شروع اور آخر غالب ہوتے ہیں، اور موزونیت کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔

لیکن ایک موزوں کُل کے اندر لہجہ کے متعدد تبادلات اب بھی متباین نہیں ہوتے۔ لیکن یہ خیال رکھنا ضروری ہے، کہ موزونیت، بسیط ہو یا مرکب، ہندسی شکل کی طرح ایک وجدانی کُل ہوتی ہے۔ لیکن اس میں اور ہندسی شکل میں ایک فرق یہ ہوتا ہے، کہ اس میں سڈول پن نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایک سُر کو معکوس کرنے سے وہ اثر پیدا نہیں کیا جا سکتا، جو اس سُر کے مطبوعہ نقوش کے معکوس صورت میں طبع کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اب ہم ایک ایسے مسئلہ کی طرف آتے ہیں، جس میں اس واقعہ کی نفسیاتی اہمیت بے نقاب ہوتی ہے۔

لیکن لازمی یہ ہے، کہ پہلے مسائل حافظہ پر غور کرنے کے ایک نئے طریقے کا ذکر کر دیا جائے، جس میں گوٹنگن[۱۵] کے ماہرین نفسیات توزین اور یاد کرنے کے عمل کے تعلق کو کام میں لاتے ہیں۔ اے ہنگھاؤس کا طرزِ عمل تو یہ تھا، کہ وہ ایک اچھی طرح یاد کئے ہوئے مصرعہ کو معین و مقرر وقت کے بعد دوبارہ یاد کرنے میں تعداد اعادہ کو نگاہ میں رکھتا تھا، اور معلوم کرتا تھا، کہ گزشتہ اعادوں کی وجہ سے اب کتنے اعادوں کی بچت ہوتی ہے اسی وجہ سے اس طریقہ کو طریقہ تعلم یا طریقہ بچت کہا جاتا ہے۔ اس دوسرے میں معمول کو ایسے وزن کا شعر دیا جاتا، جس کا رکن اول لمبا ہوتا ہے، اور رکن دوم چھوٹا۔ اس سے اس شعر کو چند بار دُہرانے کو کہا جاتا ہے، لیکن نہ اتنی بار کہ وہ شعر اس کو پوری طرح یاد ہو جائے۔ اب ایک مقررہ مدت کے بعد ایک ایسا کلمہ اس کے سامنے پیش کیا جاتا ہے، جس پر زور دیا گیا تھا۔ اب اس سے وہ کلمہ ادا کرنے کو کہا جاتا ہے، جس پر زور نہیں دیا گیا تھا، اور جو اس کے ساتھ مربوط تھا۔ اس کا جواب کبھی تو صحیح ہوتا ہے، کبھی غلط، اور کبھی

---

[۱۵] Göttingen

وہ بالکل جواب دے ہی نہیں سکتا۔ اس نئے طریقے کو اس وجہ سے "طریقۂ نشانی" کہا جاتا ہے۔ اس طریقہ میں اختیار کرنے والا تفصیل میں وہ بصیرت حاصل کر لیتا ہے، جو پہلے ممکن نہ تھی، کیونکہ یہاں "نشانی" اور "چوک" دونوں سبق آموز ہوتے ہیں۔ پھر ہر جواب کے وقت کی پیمائش، اور ان اوقات کے باہمی مقابلہ سے بہت کچھ سیکھا جا سکتا ہے، چنانچہ توی، یا جدید تر، تلازمات میں، ضعیف تر، یا قدیم تر، تلازمات کی بہ نسبت، جوابات جلدی دئے جاتے ہیں۔

"رجعی تلازم"

(۳) کیا تلازم صرف آگے ہی کی طرف عمل کرتا ہے، یا کیا یہ پیچھے کی طرف بھی عمل کرتا ہے، جس طرح کہ ایک زنجیر کی کوئی درمیانی کڑی اٹھائی جائے، تو اس کی دونوں طرف کی کڑیاں اٹھ جاتی ہیں؟ یہی وہ سوال ہے، جس کی طرف ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، اور اب ہم اسی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہ سوال بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے! وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگر یہ واقعہ ہے، کہ اگرچہ توجہ کی نقل و حرکت صرف آگے کی طرف ہی ہوتی ہے، تاہم تلازم پیچھے کی طرف بھی عمل کر سکتا ہے، تو تجربی نفسیات بالکل غلط ہے لیکن اگر سامنے کی سمت مہمل نہیں، تو یہ بیان حقیقت کے خلاف ہے۔ لیکن مہمل اشعار میں اس قسم کی رجعت غیر مترقب نہیں، اس وجہ سے کہ یہاں کوئی "فراہم تلازمات" نہیں ہوتے، جن پر معنی و مفہوم دلالت کرتے ہیں۔ اے منگھاؤس[1] کی تحقیق میں تو ایک شعر کو پیچھے کی طرف دوبارہ یاد کرنے میں اس وقت میں ۴، ۱۲ فیصدی کی بچت ہوتی ہے، جو اس کو سامنے کی طرف

---

[1] Begressive Association

یاد کرنے میں خرچ ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ایک ایک کلمے کو چھوڑ کر پیچھے کی طرف دوبارہ یاد کرنے میں پانچ فیصدی کی بچت ہوتی ہے۔ یعنی یہ کہ اس صورت میں کلمات کی ترتیب یہ ہوتی ہے:- ۱۶، ۱۴، ۱۱، ۱۲، ......۲، ۱۵، ۱۳، ۱۱، ......۱ لیکن یہاں اس کے اختبارات کی تعداد (چار) اس قدر ناکافی تھی، کہ یہ نتیجہ وقیع نہیں سمجھا جا سکتا، اور اس کو وہ خود تسلیم کرتا ہے۔ پھر جو وقت کہ بچتا ہے، اس کا اختلاف اشتباہ انگیز طور پر بہت زیادہ تھا، یعنی محض اعادے کی صورت میں یہ ۸ اور ۲۲۶ کے بین بین تھا، اور ایک ایک کلمہ چھوڑ کر چھوڑ کر اعادہ کرنے میں ۱۵ اور ۱۹ کے بین بین۔ بہر کیف یہ اختبارات، بحیثیت مجموعی ہم کو اس فرض کی طرف مائل کرتے ہیں، کہ تلازم اگر آزاد چھوڑ دیا جائے، تو دونوں طرف عمل کر سکتا ہے، اگرچہ پیچھے کی طرف روابط بہت ہی کمزور ہوتے ہیں۔ لیکن اگر یہ صحیح ہے، تو دونوں طرف کے تلازمات کم از کم صورت کے لحاظ سے تو یکساں ہونے چاہئیں۔ ہماری مراد ہے، کہ د ج ب ا اور ا ب ج د دونوں صورتوں میں یہ تسلسل ہونے چاہئیں۔ لیکن اس طرح د ب کی نسبت اور د ب، ا کی نسبت ج کا اکثر احیا کرے گا۔ تلازم کی قوت[1] اور قرب میں اس قسم کا تعلق نام نہاد "بالواسطہ تلازم[2]" میں غیر متغیر ہوتا ہے، جہاں سمت سامنے کی ہوتی ہے۔

واقعہ یہ ہے، کہ "رجعی تلازم" کی تائید میں کوئی قطعی شہادت دستیاب نہیں ہوتی۔ جو کچھ شہادت ملتی ہے، وہ اس کے خلاف ہے۔ چنانچہ میولر اور پلزکر[1] کے دو یا تین سو اختبارات میں ۱۲ کلمات کا معین تعداد میں اس طرح اعادہ ہوا، کہ تیسرے، چھٹے، نویں اور بارہویں کلمہ پر زور دیا گیا۔ ایک مقررہ عرصہ کے بعد جب معمول کے سامنے کوئی

---

[1] Pilzecker [2] Mediate Association

وہ کلمہ پیش کیا جاتا تھا جس پر زور دیا گیا تھا، تو وہ کوئی اور کلمہ جو اس وقت اس کے ذہن میں آتا تھا کہ دیتا تھا۔ اب جن مثالوں میں کہ ایک رکن کے دوسرے کلمہ (یعنی قریب ترین مابعد کلمہ) کا احیا ہوا، وہ ان مثالوں کے مقابلے میں آدھی تھیں جہاں ایک رکن کے پہلے کلمہ (یعنی قریب ترین ماقبل کلمہ سے قبل کا کلمہ) کا احیا ہوا حالانکہ ہمارے خیال کے مطابق ان کا احیا بہت زیادہ مرتبہ ہونا چاہئے تھا۔ اس کے علاوہ پہلے اور دور کے کلمہ تک پہونچنے کے لئے ذہن کم وقت لیتا تھا، بنسبت دوسرے اور قریب کے کلمہ تک پہونچنے کے لئے۔ یہ نتائج مسلسل رجعی تلازم کے نظریے کے مخالف ہیں۔ لیکن ان کی توجیہ نہایت آسانی سے اس واقعہ سے ہو جاتی ہے کہ تین کلمات کا مجموعہ ایک مخلوط و ملتف کل بن گیا تھا۔ اب یہ گویا موزوں سلسلے کا ایک رکن تھا۔ اسی وجہ سے مجموعے کے پہلے حصے کے احیا کرنے کا میلان دوور میانی حصے کے میلان کے مقابلے میں قوی تر تھا۔[1] اے بنگھاؤس کے اختبارات میں جو بحث ہوتی ہے، اس کی توجیہ بھی اسی طرح ہو جاتی ہے۔ مختصر یہ کہ اختبارات کے یہ نتائج ہم کو اس نتیجے کی طرف لے جاتے ہیں، کہ ان میں تعلقات شرکت وجود بلا واسطہ طور پر شامل ہوتے ہیں۔ ان کو آگے یا پیچھے کی طرف کی زمانی ترتیب سے کوئی سروکار نہیں یعنی یہ کہ "رجعی تلازم" کی اصطلاح نامناسب ہے۔[2] یہ تمام مثالیں درحقیقت تجدید کی ہیں، نہ کہ خالص تلازم کی۔

بد قسمتی یہ ہے کہ اے بنگھاؤس کے مذکورہ بالا ناکافی اختبارات کے علاوہ کوئی اور ایسے اختبارات نہیں، جن کو اس مسئلہ سے تعلق ہو۔ میولر اور پلٹنر کرنے بزعم خود حقیقی رجعی تلازم کی قطعی شہادت جمع کی ہے، جو ان کو ان کے اختبارات میں ضمناً دستیاب ہوئی

---

[1] دیکھو باب ہذا بند ۱۔ (مصنف)۔ [2] دیکھو باب ہشتم بند ۲ (مصنف)

[3] میولر اور شومان Schumann بھی اس سے کلی اتفاق رکھتے ہیں (مصنف)

اس شہادت کا بڑا حصّہ "چوک" کی مثالوں' یا "امثال کا ذبہ" سے ماخوذ ہے۔ ان غلط جوابات میں سے اکثر اس قسم کے تھے' کہ جن کی توجیہ "حسنِ اتفاق" کی بنا پر نہ ہو سکتی تھی' اور ان میں ایک لفظ کی وجہ سے مابعد کے لفظ کا نہیں' بلکہ ماقبل کے لفظ کا احیا ہوا۔ اختبارات کے ایک سلسلے میں تمام غلط جوابات تو تھے' لیکن ۳ و ۲ مثالوں کی توجیہ "حسنِ اتفاق" کی بنا پر ممکن تھی۔ ایک اور سلسلہ میں ان کی تعداد علے الترتیب ۵ اور ایک تھی۔ مزید شہادت ان اختبارات سے ماخوذ کی جاتی ہے' جن میں ایک اور طریقہ استعمال کیا گیا تھا۔ معمول کے سامنے ایسے کلمات پیش کئے جاتے تھے' جن پر زور رہتا۔ اب بجائے اس کے' کہ اس سے اس کے بعد کے کلمہ کا نام لینے کو کہا جائے' اس سے ایسے کلمے کا نام لینے کو کہا جاتا تھا' جو اس کے ذہن میں پہلے آتا تھا' اور اس کے بعد دوسرے کلمے کا' بشرطیکہ یہ دوسرا کلمہ اس کے ذہن میں آئے' گویا یہاں وہ پہلے طریقہ کی طرح' ایک خاص کلمے کے احیا پر مجبور نہ تھا' بلکہ آزاد تھا' کہ جو کلمہ اس کے ذہن میں آئے اس کا نام لے' عام اس سے کہ یہ کلمہ دوسرا ہے یا نہیں۔ بالفاظ دیگر کہا جا سکتا ہے' کہ اس طریقے میں آزادہ تلازم بروئے کار آتا تھا' اور اسی وجہ سے اس میں موضوع کی طرف سے زیادہ نفسیاتی مہارت اور چابکدستی کی ضرورت ہوتی تھی' بہ نسبت اس مہارت اور چابکدستی کے جب موضوع "عہدی" تلازمات تک محدود تھا۔ واقعہ یہ ہے' کہ رجعی تلازم کی بلاواسطہ تحقیق کے لئے اختبارات کے صرف دو سلسلے قائم کئے گئے تھے' اور دونوں میں یہی طریقہ مستعمل ہوا تھا۔ لیکن ان دو سلسلوں میں سے ایک تو معمول کی ناقابلیت کی وجہ سے مسترد کر دیا گیا' اور دوسرے کا معمول بھی اس تمام عمل و امتحان سے بہت کچھ واقف معلوم نہیں ہوتا۔ بہرکیف اس کے جوابات کا خلاصہ حسب ذیل ہے۔ یہ یاد رہے' کہ آزمائش ۱۲ کلمات کے مصرعوں پہ ہوتی تھی' اور وزن ان کا

دیا تھا کہ ایک کلمہ پر زور تھا اور دوسرے پر نہیں۔ ۵۰ فیصدی مثالوں میں زور دار کلمے کے اعتبار
سے اگلے، یعنی اسی رکن کے بے زور کلمے کا نام پہلے لیا گیا۔ ۴۴ فیصدی مثالوں میں
ماقبل کلمہ (یعنی ماقبل کے رکن کے بے زور کلمہ) کا نام لیا گیا۔ ۶ فیصدی
یا بحیثیت مجموعی ۱۰ فیصدی مثالوں میں اسی کلمے کا بعد میں نام لیا گیا۔ باقی
کے ۹ کلمات صرف ۱۲ فیصدی جوابات میں آئے۔ لہٰذا دونوں طریقے
آگے اور پیچھے، دونوں طرف کسی نہ کسی ربط کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔
یعنی نہ صرف الف سے ب کی طرف، بلکہ ب سے الف کی طرف
بھی۔ لیکن کیا موخر الذکر صورت حقیقی رجعی تلازم کی ہے؟ تمام
مسئلہ کے معائنہ سے یہ تاویل بہت مشتبہ ہو جاتی ہے
سب سے پہلے تو اس نام نہاد تلازم کی تقریباً اٹل تازگی
قابل لحاظ ہے "آزاد تلازم" کے اختبارات میں مصرعہ کو سیکھ جانے
کے تین منٹ بعد آزمائش شروع ہوتی۔ اور لمبے وقفوں کے اثرات
کی تحقیق نہیں کی گئی۔ لیکن قدیم اختبارات میں جہاں معمول صرف
"عرضی تلازمات" تک محدود تھا، اور جن امثال پر استدلال قائم
کیا گیا وہ "چوک" کی مثالیں تھیں، معلوم یہ ہوا کہ ۴۸ اختبارات کے ایک
سلسلہ میں ہیجی الفاظ، پڑھنے کے ۲۰ ثانیہ بعد دکھائے گئے یہاں
۵ صورتوں میں تو ماقبل کے کلمات کا نام غلطی سے لیا گیا۔ ۲۱۶
اختبارات کے دو اور سلسلوں میں ۲۴ گھنٹوں کے بعد آزمائش کی گئی۔
یہاں صرف ایک مثال اس قسم کی تھی

دوسری بات یہ ہے کہ اس تازگی کی وجہ سے تمام کا تمام
مصرعہ بحیثیت مجموعی "تیاری" کی حالت میں تھا، اور اس طرح کوئی
کلمہ بھی دہلیز شعور سے دور نہ تھا۔ ان مصنفین کی زبان میں ان کی
اعادہ ظہور کی تیاری اس وقت تک اس قدر قوی تھی کہ میلان
کی تھوڑی سی تقویت ہی سے کلمہ فی الواقع دوبارہ پیدا ہو جاتا
تھا۔ اس کے علاوہ معمول مصرعہ میں اس کلمہ کے مقام سے اکثر

واقف ہوتا تھا، جس کا اعضار ہوا۔ اور اسی واقفیت سے اُسس کو مطلوبہ
کلمہ کے دریافت میں مدد ملی۔ بعض اوقات تمام کا تمام مصرعہ بہت گہرے
طور پر مرتسم ہوتا تھا۔ یہاں وہ اُسس تمام مصرعے کو حاضر کلمہ تک دہراتا
اور اس طرح اس احیا کی موثریت کو جمع کرتا جاتا، جو نتیجہ ہوتی تھی اُسس
چیز کا جس کو کل مُہیّا کرتا تھا، اور جس کو فقط ایک کلمہ مہیا نہ کرسکتا تھا۔
یہ تمام سرمایہ ان صورتوں میں تو بالخصوص یسیر الحصول تھا، جہاں
واقعات زیر غور کی طرح، اعادے تمام تازہ تھے۔

تیسری بات یہ تھی، کہ ان تمام مثالوں میں ایک طرح کی سراسیمگی
پائی جاتی ہے۔ چنانچہ "آزاد تلازم" کے اختبارات میں جن مثالوں میں کہ
مہیج کلمہ کے بعد کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا، ان میں سے ۵۰ فیصدی میں اوسطاً
۱۳۰۰ وقت خرچ ہوا، اور جن مثالوں میں کہ ماقبل کے کلمہ کا نام پہلے لیا گیا،
ان میں سے ۴ فیصدی میں یہ وقت ۶۵۰۰ تھا اور ۱۳ فیصدی دیگر
مثالوں میں یہ اور بھی زیادہ لمبا تھا۔ ہم بجا طور پر یہ فرض کرسکتے ہیں،
کہ ان زائد سے ساڑھے تین ثانیوں میں باقی کے گیارہ بعض تحت دہلیزی
کلمات کے "دوبارہ ظہور کے میلان" میں بہت سے باہمی تغیرات ہوئے،
جن میں سے بعض متخالف تھے، اور بعض ایک دوسرے کا تکملہ کرتے
تھے۔ اور یہ کلمات ـــ چونکہ مرکز شعور میں اکثر ظاہر ہو چکے تھے، اس لئے
یہ سب مل کر کم وبیش مشوش کل بن گئے تھے۔ بہر حال "عمدی تلازم"
کے اختبارات میں، جہاں تمام جوابات غلط تھے، اسی قسم کے مختلف
تعامل و تفاعل کی کافی شہادت ان امثال کی تحلیل سے ملتی ہے
جن کو ان مصنفین نے بیان کیا ہے۔ یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ ان
امثال میں جواب دینے کا وقت ان امثال کے مقابلے میں زیادہ
لمبا تھا، جن میں کہ جواب صحیح تھا۔

لہذا ان تمام باتوں کو ملحوظ رکھنے کے بعد ہم کو اب بھی اس میں
شبہ ہے، کہ میولر اور پلتزاکر کی تحقیقات سے جو نئے واقعات روشنی

میں آئے، وہ اس زمانی ترتیب کے حقیقی عکس و قلب کی تائید کرتے ہیں، جس میں کہ تلازم قائم ہوا۔ ان واقعات کی جس تاویل و تعبیر کی اسے بنگھاؤس نے وکالت کی ہے، وہ اب بھی سادہ ترین اور بہترین معلوم ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو تسلسل سے نہیں، بلکہ ایک کل سے واسطہ پڑتا ہے، یعنی ایک صورت میں تو فقط ایک رکن، اور دوسری صورت میں تمام مصرعہ سے۔ جس میلان کی وجہ سے دو کلمات ایک رکن بنتے ہیں، اسی کے زیر اثر چھ کلمات ایک مصرعہ بن جاتے ہیں۔ دونوں صورتوں میں کلمات نے اپنی اصلی زمانی ترتیب کے علاوہ ایک کل میں بین الاجزائی تعلقات کو بھی پیدا کرلئے تھے۔ یعنی یہ کہ اب ان میں حافظی رشتہ کے تسلسل کے علاوہ تخیلی سلسلہ کی اعلیٰ خصوصیات بھی پیدا ہوگئی تھیں۔ اس تاویل سے غلط جواب اور آزاد تلازم کی اضافی کثرت وقوع کی توجیہ بھی ہو جاتی ہے، اور یہی غلط جواب اور آزاد تلازم وہ چیزیں ہیں، جو حقیقی معکوس تلازم کی طرف اشارہ کرتی معلوم ہوتی ہیں۔ جب تہیجی کلمہ کا طبعی جواب کسی وجہ سے ظاہر نہیں ہوتا، اور اس ناکامی کی وجہ سے پیدا ہونے والی سراسیگی اور تعویق تمام مصرعہ کو اور زیادہ واضح کردیتی ہے، تو احتمال اس بات کا ہے کہ جو اجزاء معلومہ کلمے سے خاص تعلقات رکھتے ہیں، ان میں سرعت بہت زیادہ پیدا ہوگی، اور منجملہ ان اجزا کے اگر مابعد کا کلمہ ظاہر نہ ہو، تو دوسرا درجہ ماقبل کے کلمہ کا ہوتا ہے، لہذا وہ ظاہر ہوجاتا ہے۔

یہاں یہ کہنا بیجا نہ ہوگا، کہ ہماری تاویل اور میوڈ اور ویلٹن کی کی تاویل میں تمام فرق کا مدار صرف اس واقعہ پر ہے کہ موخرالذکر مصنفین بعض اوقات تلازم کی اصطلاح کو بہت وسیع معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن یہاں یہ کہا جارہا ہے کہ یہ وسیع معنی تلازمات کی ایک مرکب صورت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

"بالواسطہ تلازم"

(۴) نام نہاد "بالواسطہ تلازم" کی تائید میں جو شہادت پیش کی جاتی ہے، اس کے امتحان سے بھی ہم واقعات کی اسی تاویل کے مجاز معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ اس کا اطلاق ان امثال پر کیا جاتا ہے، جہاں بظاہر کوئی تلازم نہیں ہوتا، یعنی یہ کہ جہاں ایک خیال شعور میں، بقول ھربارٹ "خود بخود" بغیر کسی ظاہری درمیانی خیال کے آ جاتا ہے۔ اس قسم کے تجربے کی ایک مثال ھیملٹن نے دی ہے، ھیملٹن کہتا ہے کہ بن لومونڈ[1] کا خیال آتے ہی "فوراً پرشین[2] نظام تعلیم کا خیال آتا ہے" "جن" درمیانی اور خوابیدہ کڑیوں" سے اس بے ضابطگی کی توجیہ ہوتی ہے، ان کو ھیملٹن نے پرشین مدارس کے متعلق اس گفتگو میں تلاش کیا، جو اس کے اور ایک اور جرمن کے درمیان ہوئی تھی۔ یہ فرض کرنا غیر معقول نہ ہوگا، کہ اس مثال، اور اسی قسم کی اور مثالوں میں تلازم نہ اس خیال کا تھا، جس کا، ہربارٹیوں کے خیال کے مطابق، خود بخود احیا ہوا۔ اس طرح اگر بلاواسطہ شہادت کی عدم موجودگی سے قطع نظر کر لی جائے تو اس میں کوئی بے ضابطگی نہیں رہتی۔ لیکن جہاں بالواسطہ شہادت بھی میسر نہیں آتی۔ وہاں بھی ایک احضار کے خود بخود احیا کے عدم امکان کا یہ یقین استقرار شتاب کاری پر مبنی ہوگا، خصوصاً اس وجہ سے کہ "مستمر[3] احساسات" دوبارہ ظہور کا میلان" اور ہذیان، یہ سب امور واقعیہ ہیں۔ تاہم اگر

---

[1] Ben Lomond

[2] Prussian

[3] دیکھو باب ہفتم بند ۲۰ (مصنف)

ھربارٹ کے "خود بخود" احیا اور جی ای مولر کے "دوبارہ ظہور کے میلان" سے یہ مُراد لی جائے، کہ حافظی رشتہ، یا تشکلی بافت، کا تسلسل بالکل ختم ہو جاتا ہے، تو ایک احضار کے خود بخود احیا کا امکان کا اقرار اور بھی زیادہ شتاب کاری پر مبنی ہو جاتا ہے۔ لیکن بالواسطہ تلازم جس پر ہم کو یہاں بحث کرنا ہے، ان سب سے مختلف ہوتا ہے۔

ایبنگھاؤس اس نتیجہ پر پہونچا تھا، کہ اگر ایک ایک کلمہ چھوڑ چھوڑ کر کسی مصرعہ کو دوبارہ یاد کیا جاتا تھا تو ۱۰،۱ فیصدی کی بچت ہوتی تھی۔ اگر دو دو کلمات کو چھوڑ چھوڑ یاد کیا جاتا تھا تو یہ بچت ۷ فیصدی ہوتی تھی اور تین تین کلمات کو چھوڑ چھوڑ کر یاد کرنے میں ۸ء۵ فیصدی۔ اس کی وجہ اس کے نزدیک یہ تھی، کہ ایک سلسلہ ا ب ج د ہ کو حفظ کرنے میں ایک طرف تو ایک حد اور اس کے فوراً بعد کی حدمیں "صدر" یا اولی، تلازم قائم ہوتا تھا، یعنی ا کا ب کے ساتھ ب کا ج کے ساتھ ج کا د کے ساتھ، وقس علیٰ ہذا، اور دوسری طرف ہر ایک حد میں باقی کی تمام حدود کے ساتھ بالواسطہ تحتانی تلازم ہوتا تھا، یعنی ا کا ج کے ساتھ، د کے ساتھ ہ کے ساتھ وغیرہ۔ اسی طرح ب کا د کے ساتھ، ہ کے ساتھ، وقس علیٰ ہذا۔ کسی چیز کو دوبارہ یاد کرنے میں بچت کو وہ انہیں بالواسطہ تلازمات کی طرف منسوب کرتا تھا۔ زیادہ دور کے تلازمات چونکہ طبعاً کمزور تھے، اس لئے ان میں بچت بھی کم ہوتی تھی۔ اس کا خیال تھا، اور صحیح خیال تھا، کہ ایسے سلسلہ میں صرف حافظی رشتہ ہی شریک نہیں ہوتا، بلکہ تشکلی "جال" بھی ہوتا ہے۔ لیکن یہ دونوں، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، بلحاظ ابعاد مختلف ہوتے ہیں۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ بسیط تر عمل مرکب تر عمل کو پیدا نہیں کرسکتا، جس طرح کہ چرخہ چلانے کی رچھ کا کام نہیں کرسکتا۔ پھر ایک طولی سلسلہ کے اجزا میں بالواسطہ تعلق و ربط، اس سلسلہ کے تسلسل ہی سے مدلول ہوتا ہے، لیکن یہ تعلق، ربط تلازم کو فرض کرتا ہے، لہذا یہ تلازم پر مشتمل نہیں ہو سکتا۔

جب (ا ور ب کا اولی تلازم شروع ہوتا ہے، تو ا کا ج، د یا ہ کے ساتھ ماتحتی تلازم صورت پذیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اجزا تو ابھی موجود ہی نہیں ہیں۔ جب اس عمل کا محض اعادہ کیا جاتا ہے، تو یہ تو ہماری سمجھ میں آسانی سے آجاتا تھا، کہ "رشتہ" مضبوط ہو رہا ہے، لیکن ہماری سمجھ میں یہ نہیں آتا، کہ تمام کی تمام بافت، جو متمیز سلسلوں پر مشتمل ہوتی ہے، صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے، جس میں" ہر ایک حد باقی کی تمام حدود کے ساتھ متلازم ہو جاتی ہے"۔ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ ایک ایسی بافت صورت پذیر ہونی شروع ہو جاتی ہے، جہاں ۱۲ کلمات کے ایک سعریہ میں ۱۰۵ ماتحتانی تلازمات صرف سامنے کی سمت میں ہوتے ہیں، لیکن بہت اعادوں کے بعد جب اولی تلازمات مانوس ہونے شروع ہو جاتے ہیں، تو معمول کے رویہ میں تغیر پیدا ہو سکتا، اور ہوتا ہے، اور بعض اشخاص میں تو یہ تغیر بہت جلدی پیدا ہو جاتا ہے۔ اب ایک سلسلہ کے مختلف اجزا میں مختلف باہمی تعلقات کو معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے۔ یہی میلان حافظہ کی ان صورتوں میں بناء فرق ہے، جن کو کانٹ نے علی الترتیب "صائب"[1] اور "میکانکی" کہا ہے۔ یہ دونوں اعمال متمیز ہی نہیں، بلکہ متباین بھی ہیں، اس وجہ سے کہ شرح رفتار کی زیادتی میکانکی حافظہ کے لئے تو مفید ہے، اور "صائب" حافظہ کے لئے مضر ہے، کہ یاد کرنے کی جو شرح اسے بنگھاؤس کے نزدیک "معمول" تھی، یعنی ۱۵۰ کلمات فی دقیقہ، وہ غیر معمولی طور پر زیادہ تھی۔ لیکن باوجود اس کے "بامعنی" مواد کو یاد کرنے میں یہ شرح دوگنی سے زائد کی جا سکتی تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ معمولی اور عام شرح پر یاد کرنے میں ادھر ادھر نگاہ ڈالنے کا وقت بھی ملتا تھا۔ حقیقت یہ ہے، کہ جن غلطیوں کے ارتکاب کا اس میں میلان ہوتا تھا، ان کے

---

[1] Judicious

تمام بیان سے معلوم ہوتا ہے، کہ اس کا انہماک کبھی بالکل اور خالصتہً یکاتجی نہ ہوتا تھا۔

زمانۂ حال کے اختبارات کا فتویٰ یہ ہے، کہ سب سے زیادہ کم عقل سمعول بھی کسی چیز کو بالکل یکاتجی طریقہ سے یاد نہیں کرتے۔ جی. ای. میولر (جو نفسیات کے اس شعبہ کا کامل الفن استاد ہے) نے ٹھیک کہا ہے کہ "ہمارا یہ فرض، کہ ایک سلسلے کے مختلف اجزا میں کوئی تلازم فی الواقع قائم نہیں ہوتا، سوائے اس کے جو اس وقت قائم ہوتا ہے، جب ہماری توجہ ایک جزو کو دوسرے کے ساتھ متعلق کرنے کے عمل اور بجز اس فعل تک محدود ہو، یاد کرنے کے عمل کا ایک بہت ناقص تحلیل ہوگا۔ جو سلسلہ کہ یاد کیا جانے والا ہے، اس کے تعلق سے موضوع کی فعلیت اس سے زیادہ آزادی اور مختاری کو ظاہر کرتی ہے"۔ لیکن بات ہے، کہ جب تک کہ ایسی مزید موضوعی تحریک نہ ہو، تب تک کچھ اور حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس تحریک سے باہمی تعلق پیدا کرنے کا ایک اور عمل شروع ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے" سلسلے کے ایسے اجزا اکثر متلازم ہو جاتے ہیں، جو ایک دوسرے سے بہت فاصلہ پر ہوتے ہیں اور اگر پڑھنے کا عمل ایک جزو سے دوسرے کی طرف توجہ کے غیر منقطع انتقال کے ہم معنی ہے، تو ان میں کبھی بھی ظاہری تعلق پیدا نہ ہو سکتا تھا" یہی ثانوی باہمی تعلق "کا نٹ کے معقول حفظ کرنے کے عمل" کی خصوصیت امتیازی ہے، اور اس سے تجدید کا مرکب تر عمل مدلول ہوتا ہے۔ لہذا ہم میولر کے ہم زبان ہو کر اس قول پر اس بحث کو ختم کر سکتے ہیں، کہ اختباری نفسیات کے لئے" یہ مسئلہ ابھی متنازع فیہ ہی ہے، کہ ہر قسم کے باہمی تعلق سے قطع نظر کر لینے کے بعد ایک سلسلہ کے درمیانی اجزا میں بلا واسطہ تلازمات کس حد تک قائم ہو سکتے ہیں"۔ سردست ہم بجا طور پر کہہ سکتے ہیں، کہ اس" بالواسطہ" تلازم کی کوئی شہادت ہمارے پاس نہیں، جس کو ابے ڈبنگھاؤس نے فرض کیا ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عام شہادت اس قسم کے

تلازم کے خلاف ہے۔

قرأت

(۵) اعلیٰ ابعاد والی مرکب وحدتوں کی صورت میں بسیط طولی تلازمات کی ترکیب یا تکمیل صحیح معنوں میں اصول نفسی تنظیم ہی کہی جا سکتی ہے۔ گزشتہ بحث میں ہم نے اس کی طرف ضمناً مرافعہ کیا ہے لیکن نفسیات قرأت کی جدید اختباری تحقیقات میں ہم کو نہایت اچھا موقع ملتا ہے کہ اس کا براہ راست مطالعہ کریں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ عمل زمانی و مکانی ادراک اور حقیقی اشیاء کے وجدان کی تشکیل کے عمل کے خلاف، تمام کا تمام اجتماعی تعامل کے دائرہ کے اندر واقع ہے، اور اس لئے اس کا ہر ایک حصہ قابل مشاہدہ اور لائق ضبط ہے۔

قرأت کے عمل کا سب سے پہلا درجہ حروف کو پہچاننے کا ہے۔ اس کو ہم سادہ موافقتوں کا ایک سلسلہ کہہ سکتے ہیں[1]۔ ہجے کرنا اس کا دوسرا درجہ ہے۔ اس درجہ کی ابتدا میں بچہ ایک حرف کو پہچاننے کی بہ نسبت ایک ایک جزو کے لفظ کو پہچاننے میں زیادہ وقت صرف کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ یک جزئی لفظ اس وقت تک دو یا تین حروف کا مجموعہ ہی سمجھا جاتا ہے۔ لیکن کچھ مشق کے بعد ایک چھوٹا سا لفظ ایک وحدت کی صورت میں بہ سہولت پہچان لیا جاتا ہے۔ اب اس کے پہچاننے میں اتنا ہی وقت صرف ہوتا ہے، یا اس سے بھی کم، جتنا کہ ایک حرف کو پہچاننے کے لئے درکار ہوتا ہے۔ لیکن تین یا چار اجزا کے حروف کے اب بھی ہجے کرنے پڑتے ہیں۔ لیکن جب زیادہ روانی پیدا ہو جاتی ہے، تو پھر معلوم ہوتا ہے، کہ ایک با معنی عبارت (جس کے الفاظ لمبے لیکن بلحاظ تعداد کم ہوں) بآسانی تیزی کے ساتھ پڑھی جا سکتی ہے، بہ نسبت اس عبارت کے جو بلحاظ طول اس عبارت کے مساوی ہے،

---

[1] دیکھو باب سوم بند ۲۴ (مصنف) [2] یعنی یہ کہ پڑھنے میں (ذ کے لکھنے میں) حروف بحیثیت کل پہچانے جا سکیں (از مصنف)

لیکن جس کے الفاظ سب ایک جزو کے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اب جس وحدت کی طرف توجہ کی جاتی ہے، وہ الفاظ ہوتے ہیں، نہ اجزاء الفاظ۔
اس عمل کے سب سے آخری درجہ میں عام خیال تو یہ ہے، کہ ہم آنکھوں کی تقریباً مسلسل حرکت کو استعمال کرتے ہیں، جس کی وجہ سے ہر ایک جزو، یا ہر ایک لفظ، باری باری نگاہ کے سامنے آجاتا ہے۔ لیکن یہ خیال واقعہ کے خلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ ہم ایک پوری مطبوعہ سطر پر آنکھوں کے تین یا چار جماؤ سے حاوی ہو جاتے ہیں، اور ان کا درمیانی وقفہ اس قدر کم ہوتا ہے، کہ ہم ہر ایک جزو کو فرداً فرداً پہچان نہیں سکتے۔ لیکن اگر ہر جزو کو فرداً فرداً پہچاننے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً مہمل الفاظ میں، تو نہ صرف یہ، کہ ہم کو ان وقفوں کو لمبا کرنا پڑتا ہے، بلکہ آنکھوں کی حرکت کی وسعت کو بھی چھوٹا کرنا پڑتا ہے۔ تاہم ساحت نظر کے مرکز، اور اس لئے واضح ادراک میں سطر کا حصہ دونوں صورتوں میں مساوی ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ بامعنی عبارت پڑھنے میں آنکھ کے سامنے جو حصہ ہوتا ہے، اس میں وہ الفاظ بھی شامل ہوتے ہیں، جو واضح رویت کے مرکز سے خارج ہیں۔ جس طرح شروع شروع میں حروف واحد کل بنتے ہیں، اسی طرح اب آخر میں بہت سے اجزا یا الفاظ اپنی عام شکل، یا چند نمایاں خصوصیات، کی وجہ سے، واحد کل بن جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ ایک بامعنی اور مربوط عبارت میں اس طرح کا مناسب علم ممکن ہوتا ہے اس وقت، جب آنکھ سے اس کا فاصلہ صحیح وضاحت وتعین کی حدود سے متجاوز ہو۔ لیکن قرأت کی معمولی وسعت میں جب اس وسعت کا کم از کم ایک حصہ بوضاحت مرئی ہوتا ہے، جس کو آنکھ کی ایک حرکت احاطہ کرتی ہے، تو زیادہ پڑھا جاتا ہے، اور آسانی سے پڑھا جاتا ہے۔ اس صورت میں میدان بصارت میں حاشیہ کا حصہ بالعموم نقطۂ ارتکاز کے دائیں طرف ہوتا ہے (لیکن انگریزی ہندی وغیرہ پڑھنے میں، اور اردو، فارسی، عربی وغیرہ پڑھنے میں یہ بائیں طرف ہوگا۔ مترجم)

اس سے وسعت فہم کی توسیع میں گزشتہ سیاق عبارت کے اثر کا
اندازہ ہوسکتا ہے۔

بچہ جب پڑھنا سیکھنا شروع کرتا ہے، تو پہلے پہلے وہ ہر لفظ کو جزءاً جزءاً اور بآواز بلند پڑھتا ہے لیکن زبان سے نکلا ہوا جزو اور مسموع جزو پہلے ہی ایک مرکب کی صورت میں مل چکے ہوتے ہیں۔ اس بچہ کا نیا کام صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ اس کل کو اس کی بصری علامت کے ساتھ متلازم کردے۔ شروع کی طرح اجزاء کے سلسلہ کا تلفظ اور ان کی سماعت دونوں اب بھی ایک زمانی سلسلہ ہی رہتا ہے۔ لیکن بصارت کو یہاں بھی حرکت اور سماعت پر وہی فوقیت حاصل رہتی ہے، جو اس کو ہر جگہ حرکت اور لمس پر ہوتی ہے۔ یہ بہت سے اجزاء پر بیک وقت حاوی ہوسکتی ہے، اگرچہ سننے، یا بولنے میں یہ اجزا فرداً فرداً آتے ہیں۔ شروع شروع میں تو یہ فوقیت بہت زیادہ اہم نہیں ہوتی۔ لیکن آخر میں چل کر ہم بولنے، بلکہ سننے سے بھی زیادہ تیز پڑھ سکتے ہیں۔ اس بات کی شہادت موجود ہے، (اگرچہ یہ شہادت کافی نہیں) کہ "تیز پڑھنے والے اپنا کام نہ صرف کم وقت میں کرتے ہیں، بلکہ بہتر بھی کرتے ہیں۔ سست پڑھنے والوں کی بہ نسبت پڑھی ہوئی چیز کے زیادہ معنوں کو اپنے دماغوں میں محفوظ کرسکتے ہیں"۔ یہ کچھ تعجب خیز نہیں، اس لئے کہ انہوں نے توجہ کو بہت زیادہ جمایا ہے، اور چونکہ وہ ذہین زیادہ ہیں، اس وجہ سے سست پڑھنے والوں کے مقابلے میں انہوں نے "ترکیب" بہتر کی ہے۔ آگے بڑھنے سے قبل یہ بیان کردینا مناسب ہوگا، کہ جو چیز "باطنی تکلم" کہلاتی ہے، اس میں تخیلۂ لفظی کی تین بڑی بڑی قسمیں ہوتی ہیں، یعنی حرکی، سمعی اور بصری۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ الفاظ یا تو "ذہناً" بولے جاتے ہیں، یا سنے

Endophasia

جاتے ہیں، یا دیکھے جاتے ہیں۔ جاہل مطلق کے لئے ظاہر ہے، کہ بصری قسم کا باطنی تکلم ناممکن ہوتا ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ اکثر اشخاص میں بالعموم غائب ہوتا ہے۔ اس کی وجہ محض یہ نہیں، کہ ان افراد، یا اس تمام قوم نے، پڑھنے سے قبل تکلم پر قدرت حاصل کی تھی۔ اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ وہ بولتے زیادہ ہیں اور پڑھتے کم ہیں۔ حرکی اور سمعی قسمیں بالعموم مختلط ہوتی ہیں، اور بچوں اور نسبتہً جاہل لوگوں کے پڑھنے میں حرکی قسم کے مخیلہ کا غلبہ بالخصوص نمایاں ہوتا ہے، کیونکہ پڑھنے میں یہ لوگ یا تو آواز بھی آواز نکالتے ہیں، یا اپنے آلات تکلم کو، آواز نکالے بغیر، حرکت دیتے ہیں۔ لیکن تربیت کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ خصوصیت غائب ہوتی جاتی ہے۔ تربیت یافتہ اور متمدن اشخاص میں چند ہی ایسے ملیں گے، جو صرف بصری قسم، یا بصری حرکی مخلوط قسم کو استعمال کرتے ہیں۔

پھر یہ بھی کچھ خلاف قیاس معلوم نہیں ہوتا، کہ جس طرح اکثر پڑھنے سے بصری قسم کا لفظی مخیلہ غالب ہو جاتا ہے، اسی طرح بعض لوگوں میں سماعت اور تلفظ دونوں کم و بیش مدھم پڑ جائیں، اور صرف بصری لفظ غالب رہے۔ جو مختصر سی تحقیق کی گئی ہے اُس سے اس قیاس کی تائید ہوتی ہے، یعنی یہ کہ مستبصرین[له] سب سے زیادہ تیز پڑھنے والے ہوتے ہیں۔ اسی طریقہ سے ترکیب و تحلیل کی کامل ترین قسم حاصل کی جاسکتی ہے۔ جو فائدہ تمام اشیا پر حاوی ہونے میں ہم کو بصارت سے پہونچتا ہے، وہی فکر پر بحیثیت مجموعی غور کرنے میں اس سے پہونچتا ہے جب یہ فکر علامات کی صورت میں چشم باطن کے سامنے آتا ہے۔ یہی شاید راز ہے بیکن کے اس قول کا، کہ لکھنا انسان کو جزورس بناتا ہے، کیونکہ اپنے خیالات کو کاغذ پر لکھنے میں ہم

له Visualisers

ان پر ایسی ہمہ گیر نگاہ ڈال سکتے، جو باطنی ساعت میں ناممکن ہوتی ہے۔

ضمیمہ

تلازمات کی "عمر" اور ان کی "قوت"

(۹۶) بچت کے طریق اور طریق حرف زنی کے ایک ساتھ استعمال سے عجیب مستبعد صورت ظاہر ہوتی ہے۔ اس باب کے شروع میں ہم نے یوسٹ کے کچھ اختبارات بیان کئے ہیں۔ اس میں اشعار کے دو سلسلے (س۱) اور (س۲) تیس مرتبہ دُہرائے گئے۔ چوبیس گھنٹوں کے بعد (س۱) کی آزمائش پہلے طریقہ سے کی گئی اور (س۲) کی دوسرے طریقے سے۔ اس کے بعد دو اور نئے سلسلے (س۳) اور (س۴) لئے گئے (س۳) چار مرتبہ دہرایا گیا، اور ایک دقیقہ کے بعد اس کی آزمائش پہلے طریقے سے کی گئی پھر (س۴) بھی اسی طرح چار مرتبہ دُہرایا گیا، اور اسی ایک دقیقہ کے وقفہ کے بعد اس کی آزمائش دوسرے طریقہ سے کی گئی۔ اسی طرز عمل کو باختلاف ترتیب کئی دنوں تک دُہرایا گیا یہاں تک کہ قدیم و جدید سلسلوں کی بیس مثالیں حاصل ہوئیں جنہیں ہر ایک طریقہ سے آزمایا گیا تھا۔ اب (بچت کے طریق سے) معلوم یہ ہوا کہ ایک قدیم سلسلہ (س۱) کو دوبارہ یاد کرنے کے لئے اوسطاً ۵ء۸، ۵ اعادوں کی ضرورت ہوتی تھی، اور نئے سلسلے (س۳) کو ۶ء۹ اعادوں کی لیکن (طریق حرف زنی سے) معلوم ہوا، کہ ایک جدید سلسلہ (س۴) سے صرف ۷ء۱۲ کامیابیاں حاصل ہوتی ہیں، اور ہر ایک کا وقت اوسطاً ۲ ثانیہ ہے۔ اس کے مقابلے میں قدیم سلسلے (س۲) سے صرف ۹ء۱ کامیابیاں حاصل ہوتی ہیں، اور ہر ایک کا وقت اوسطاً ½۴ ثانیہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ہم یاد کئے ہوئے مواد کا نسبتہً بہت تھوڑا حصّہ دہرا سکیں، لیکن اس کو از سر نو یاد کر لے کے لئے چند ہی اعادوں کی ضرورت ہو۔ اس کے برخلاف یہ بھی ممکن ہے کہ ہم کو یاد کئے ہوئے مواد کا زیادہ حصہ یاد ہو، لیکن اس کو از سر نو یاد کرنے میں بہت زیادہ اعادوں کی ضرورت ہو یعنی تلازمات کی "عمر" بہت اہمیت رکھتی ہے، باقی اور حالات کے مساوی رہنے کی صورت میں ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں، کہ ہر تازہ

اعادہ قدیم تلازمات پر جدید تلازمات کی نسبت، زیادہ اثر کرتا ہے،
فرض کیا جا سکتا ہے، کہ قدیم تلازمات کی قوت زیادہ یکساں تھی، اور
اوسطاً جدید تلازمات قوت کی نسبت زیادہ تھی۔ اسی وجہ سے تلازمات
میں سے کوئی تلازم بھی دہلیز سے بہت زیادہ نیچے نہ تھا، لیکن یہ دہلیز
کے اوپر نہ تھے، اور اگر تھے تو صرف چند۔ اس کے برخلاف جدید
تلازمات میں سے زیادہ دہلیز سے اوپر ہو سکتے تھے، لیکن اکثر بالکل
ساقط ہو چکے تھے۔ اگر اختبار کے دوران میں معمول چند "کامیابیوں" کو
اپنا بنانے کی کوشش کرے، اور باقیوں کو پس پشت ڈال دے، تو
موخرالذکر حالت کا پیدا ہونا ضروری ہے۔ لیکن ان اختبارات میں
بہت احتیاط کی گئی تھی، کہ ان کی غایت اس طرح فوت نہ ہو جائے۔
پھر اس بات کی بھی کافی شہادت ہے، کہ قدیم تلازمات کی قوت
میں یکسانی کی مزعومہ زیادتی فی الواقع اصول نہیں۔ لہذا اب
ہمارے لئے صرف یہ قیاس باقی رہ جاتا ہے، کہ فرق اثر ہے
تحت شعوری عمل موافقت کا، اور یہ عمل موافقت اس عصبی نشو ونما
کا نفسی پہلو ہے، جس کو پروفیسر جیمس نے یہ کہ کر بیان کیا ہے کہ "برف
پر چلنا ہم گرمیوں میں سیکھتے ہیں، اور تیرنا سردیوں میں"۔ اکثر ہوتا ہے کہ
ہم ایسے روابط کو معلوم کر لیتے ہیں، جن کو ہم بیان نہیں کر سکتے۔ بہت
ممکن ہے، کہ طریق ہدف زنی سے آزمائش کے بعد جو کمی ایک تلازم
کی "قوت" میں ظاہر ہوتی ہے، اس کے مقابلے میں اتنی ہی زیادتی
ترقی یافتہ موافقت میں ہوتی ہو۔ تخم جب پھٹتا ہے، تو اس میں
مخفی توانائی کم ہوتی ہے۔ لیکن اس کی تلافی جڑ اور تنے کی نشو ونما میں
ہوتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ قدیم تلازمات کی "قوت" کی تقلیل میں بھی اسی طرح
کے تعلقات پائے جائیں اس کے برخلاف اولی حافظی تمثالات کی حد تک ہم اس چیز کو دہرا سکتے
ہیں جس کی ہم بہت زیادہ عرصہ کے بعد شناخت بھی نہیں کر سکتے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ
نکالنے میں حق بجانب معلوم ہوتے ہیں کہ "تلازم کی قوت" کا یہ تخیل تعبس کو

جی، ای، میولر اور اس کے ہمکار اس قدر کثرت سے استعمال کرتے
ہیں ابھی اور زیادہ تحلیل کا محتاج ہے۔ ان کے طریقوں سے جو
دو اجزا روشنی میں آتے ہیں، وہ اس فرق کی تائید میں معلوم ہوتے ہیں
جو ہم نے ارتسامات اور آزاد تصورات میں بیان کیا ہے۔ ان ہی سے
مجموعی اعادے پر منتشر و متفرق اعادے کی اور رٹنے پر "سمجھ کر پڑھنے"
کی فوقیت ہماری سمجھ میں آتی ہے۔

باب دہم

حسیت

تمہید

(۱) وقوف کے ابتدائی واقعات کی جو تحقیق کہ اس تصنیف کے خاکے میں تجویز ہوئی تھی، وہ یہاں ختم ہوتی ہے یہاں تک جن نمایاں اسباب نے کام کیا ہے، وہ وہ تھے، جن کو اس چیز کی تشکیل سے تعلق تھا، جسے تمثلی آلہ کہا جا سکتا ہے۔ فکر کے اعلیٰ اعمال کی بحث میں ہم کو ارادی فعلیت پر اور زیادہ غائر نظر ڈالنی پڑے گی، یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ یہ فعلیت ادراک اور تمثل کے ادنیٰ اعمال کے لئے بھی لازمی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہم کو اعلیٰ عقلی اعمال کی تکمیل میں زبان کی کارفرمائی پر بھی غور کرنا پڑے گا، لیکن ان مسائل کو شروع کرنے سے قبل بہتر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ ذہن کے تاثری اور طلبی[1] اجزا کی سادہ صورتوں پر بھی ایک نظر ڈال لی جائے۔ اس طرح ذہن کی اس حالت کا بیان مکمل ہو جائے گا، جب یہ فہم، یا استدلال، سے نچلے درجوں پر ہوتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ حیات نفسی نمایاں طور پر وصول کرنے والے، اور نمایاں طور پر رد عمل کرنے والے شعور کے سلسل تبادل پر مشتمل ہوتی ہے۔ شروع شروع میں تجربہ احساس اور حرکت کے محض تعامل کے ہم معنی ہوتا ہے۔ بعد میں ہم دیکھتے ہیں، کہ وصول کرنے والے، یا

---

[1] Conative

وقوفی، پہلو میں ادراک پر تمثل کا اضافہ ہوتا ہے، اور فعلی پہلو میں آلاتِ حس اور عضلات کی ادراکی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط پر فکر، شاعرانہ تخیل، وغیرہ یعنی تمثلی سلسلوں کی ارادی رہنمائی اور ان کے ارادی انتظام و انضباط، کا اضافہ ہوتا ہے۔ اسی اعلےٰ سطح پر یہ بھی ممکن ہوتا ہے، کہ وصول کرنے والے شعور کی کوئی ایک صورت ہم کو فعلی شعور کی کسی صورت کی طرف لے جائے۔ چنانچہ احساس فعل (محدود معنوں میں) کی طرف مودی ہونے کے بجائے فکر کی طرف مودی ہوسکتا ہے، اور اسی طرح تصورات و امثال احساسات سے علیحدہ ہوکر، فعل کی طرف لے جاسکتے ہیں، نہ کہ فکر کی طرف لیکن اس سے بھی زیادہ ایک اور پیچیدگی پیدا ہوتی ہے۔ یعنی صرف یہی ممکن نہیں، کہ احساسات یا تصورات ہی جسمانی، یا ذہنی حرکات کی طرف لے جائیں، بلکہ یہ بھی ہوسکتا ہے، کہ یہ حرکات (یہ ذہنی ہوں، یا جسمانی) بصورت احضارات کسی قسم کی اور حرکات کو متعین کریں۔ اس لحاظ سے حرکات و افکار، منفرداً یا معہ اپنے احساسی اور تمثلی لواحق کے، شعور کے وصول کرنے والے پہلو سے متعلق سمجھے جاسکتے ہیں۔ ان شرائط کے تحت مذکورہ بالا تعمیم صحیح نہیں ہے، کہ وصولی حالات، حسیت کے راستے سے، فعلی حالات کی طرف مودی ہوتے ہیں، اور یہ کہ وہ وصولی حالات جو نہ خوشگوار ہوتے ہیں، نہ ناخوشگوار، کوئی جوابی فعل پیدا ہی نہیں کرتے۔

لیکن یہاں شروع ہی میں ہم کو اس اعتراض کا جواب دے دینا چاہئے، کہ بعض احضارات، جو بذات خود بالکل اور خالصۃً بے ہمہ معلوم ہوتے ہیں، بہت شدید و قوی فعل کا باعث ہوتے ہیں، اور بعض اوقات یہ فعل سب سے زیادہ متعین ہوتا ہے۔ اس کے دو جوابات ہوسکتے ہیں۔ اول۔ حیاتِ نفسی کی اعلیٰ سطحات پر بعض احضارات جو بذاتِ خود

؎ باب دوم، بند ۵ و ۶ (مصنف)

بے ہمہ ہوتے ہیں، بالواسطہ طور پر دلچسپ ہوتے ہیں کیونکہ یہ ان اضطرارات کی علامات، یا ذرائع ہوتے ہیں، جو بلاواسطہ طور پر دلچسپ ہیں۔ لہذا اس وقت ہمارا یہ تسلیم کرلینا کافی ہے، کہ اس طرح کے تمام بے ہمہ اضطرارات بے اثر صرف اس وقت تک رہتے ہیں، جب تک کہ یہ کسی لائق خواہش غایت کے تحقق میں آسانی پیدا کرنے کا آلہ نہیں بنتے۔ دوم حرکات کی ایک بڑی جماعت یعنی وہ جسے احساسی حرکی، یا تصوری حرکی، کہا جاتا ہے، ان اضطرارات کا نتیجہ ہوتی ہے، جو نہ لذت آفریں ہوتے ہیں، نہ الم انگیز۔ لیکن ان کو ہم اس وقت اصول موضوعی انتخاب کی ظاہری استثناء سمجھ سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان کو ایک اور اہم نفسیاتی اصول کی مثالوں کے تحت رکھا جاسکتا ہے۔ اس اصول کو ہم پہلے بھی بیان کرچکے ہیں، لیکن اس پر تفصیلی بحث عنقریب ہوگی۔ یہ اصول یہ ہے، کہ ارادی افعال، اور خصوصاً وہ جو یا تو محض دفع مضرت کرتے ہیں، یا لذت آفریں افعال میں ممد ہوتے ہیں، فرد میں عادت اور قوم میں توارث کے زیر اثر، آخر کار "ثانوی طور پر قسری[1]" افعال بننے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ اس قسم کی میکانکی، یا جبلی، مہارتیں خوشگوار، یا تشفی بخش تجربات کے حصول کے لئے موجودہ توانائی کے موثر استعمال کو ممکن بناتی ہیں، اور جب پرانی دلچسپیاں ان کی جگہ لے لیتی ہیں، تو یہ درختوں کی نشو ونما کے پرانے حلقوں کی طرح، مزید ترقی کی بنا بن جاتی ہیں۔ ہمارے لئے صرف یہ فرض کافی ہے، کہ اس طرح کی تمام حرکات دراصل حسیت کا نتیجہ تھیں، اور یہ یقینی ہے، کہ ان میں بعض اسی کا نتیجہ ہیں۔

حسیت کی علتوں کی تحقیق

(۲) نفس الامر حسیت کے متعلق، جو ان احساسی اور حرکی اضطرارا

[1] Secondarily Automatic. دیکھو باب دوم، بند ۵ (مصنف)

کے درمیان حائل ہوتی ہے، بہت زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں۔ بڑی بڑی باتوں پر اس سے قبل ہی زور دیا جا چکا ہے۔ یعنی یہ کہ نفس حسیت ایک احضار نہیں، بلکہ ایک خالصۃً موضوعی حالت ہے، اور یہ کہ یہ وصولی شعور میں تغیر کا معلول بھی ہے، اور حرکی شعور میں تغیر کی علت بھی۔ اسی وجہ سے اس کو ان حرکات (یہ تشکلی ہوں یا عضلی) کے ساتھ غلط ملط کیا جاتا ہے، جو اس کا مظہر ہیں، اور ان احساسات، یا تصورات کے ساتھ گڈ مڈ کیا جاتا ہے، جو اس کا سبب ہیں۔ حسیت "بحیثیت حسیت" ہونے کی حالت ہے، نہ کہ بلاواسطہ علم کی۔ جو کچھ علم ہم کو اس کے متعلق ہے، وہ احضارات میں اس کے مقدمات، یا اس کے تالیات، کی وجہ سے ہے۔ پھر بھی یہ مقدمات اور تالیات اس مجموعی تجربے میں بہت بڑا فرق پیدا کرتے ہیں، جس کا وہ حصہ ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب وہ حسیت، جو ان سے حاصل ہوتی ہے، نفسیاتی لحاظ سے ان تجربات کی سب سے زیادہ "دلچسپ" یا اہم خصوصیت ہوتی ہے، تو ان کو مختصراً حسیت کہنا، اور ان کو احساسی، جمالی، عقلی، اخلاقی، وغیرہ قسموں میں تقسیم کرنا ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن صرف اس وجہ سے ہم کو یہ نہ بھولنا چاہیے، یا اس سے انکار نہ کرنا چاہیے، کہ خالص حسیت تمام تجربے میں ایک بے نظیر آخری عنصر ہے۔

اب چونکہ یہ خالص حسیت لذت والم، دو اطراف، کے درمیان پھیلی ہوتی ہے، لہٰذا طبعاً سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا حسیت کے علل[1] اور اس کے مظاہر و معلولات میں بھی اسی طرح کا کوئی تقابل پایا جاتا ہے؟ پہلے سوال کو ہم اس طرح بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ جن احضارات، یا "احوال ذہن" کو ہم علی الترتیب پسند اور ناپسند کرتے ہیں، ان کے مخصوص اور مستقل فروق اگر ہیں، تو کیا ہیں؟ یا مختلف منابع حسیت (مثلاً

---

[1] اس لئے اگلا باب دیکھو (مصنف)

احساسی، جمالی، عقلی، فعلی) کو ملحوظ رکھ کر اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے، کہ کیا کوئی چیز ایسی ہے، جس کا ہم ہر لذت آفریں احضار کے لئے اقرار، اور ہر الم انگیز احضار کے لئے انکار کر سکتے ہیں، اور بالعکس؟ یہ ظاہر ہے، کہ کم از کم ان احضارات میں، جن پر معروضا، یا منفرداً، غور کیا جاتا ہے، اس قسم کے مشترک خواص نہیں پائے جاتے۔ یہ مشترک خواص اگر کہیں ملتے ہیں، تو ذات شاعر کے کسی تعلق یعنی خود واقعۂ احضار میں۔

لیکن لذات و آلام کے متعلق ایک حقیقت نفس الامری ایسی ہے، جو ہماری اس تحقیق کے جواب کی صورت میں پیش کی جا سکتی ہے، اور اکثر اس کو اسی صورت میں پیش بھی کیا گیا ہے۔ ہمارا مطلب اس حقیقت سے ہے کہ ہر وہ چیز جو لذت آفریں ہوتی ہے ممد و مکمل حیات ہوتی ہے، اور ہر وہ چیز جو الم انگیز ہوتی ہے، مخل و مہلک حیات ہوا کرتی ہے۔ اس کو قانون بقاء[1] ذات کہا گیا ہے۔ اس قانون کے تمام ظاہری استثناآت کی اسی قانون کے مطابق توجیہ ہو سکتی ہے، اور اس طرح اس قانون کی جوہری صداقت غیر مشتبہ ہی رہ جاتی ہے۔ لیکن اس قانون کا عکس ہمیشہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہ صورت تو خصوصاً واقع ہوتی ہے، کہ اکثر مہلک حیات اشیا بالکل الم انگیز نہیں ہوتیں، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ ہم ان کی اس ہلاکت خیزی سے واقف ہوں۔ بہرکیف یہ قانون اس قدر غائی[2] ہے کہ اسے خالصۃً نفسیاتی اصول کے طور پر استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ اس کے علاوہ جس صورت میں کہ یہ اکثر بیان کیا جاتا ہے، اور جس قسم کی مثالیں اس کی دی جاتی ہیں، وہ ایسی باتوں سے تعلق رکھتی ہیں، جو ماہر نفسیات کے دائرہ اثر سے خارج ہیں۔ اس وقت ہم کو یہ معلوم کرنے کی ضرورت نہیں، کہ کڑواہٹ مثلاً کیوں ناخوشگوار ہوتی ہے، اور کسی اشتہا کی سیری کیوں خوشگوار ہوتی ہے۔ ہم کو دریافت یہ کرنا ہے، کہ تمام

---

[1] Self-Conservation

[2] Teleological

الم انگیز احضارات میں کون کون سی ایسی خصوصیات موجود ہوتی ہیں، جو لذت آفرین احضارات میں غائب ہوتی ہیں، اور جن کی جگہ لذت آفرین احضارات میں متخالف و متضاد خصوصیات موجود ہوتی ہیں۔ حیاتیاتی نقطۂ نظر سے یہ صحیح ہو سکتا ہے کہ شہوانی اور والدینی محبت نوع کی بقا و دوام کی علت غائی ہے۔ لیکن اس سے ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے کہ بحیثیت منبع حسیت ان میں کون سی مشترک خاصیت ہوتی ہے۔ حیاتیاتی نقطۂ نظر سے تو بڑھاپے میں قوا کا اضمحلال اور ایک فرد کی موت، کو قوم کے لئے مفید ثابت کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کو فرد کے لئے مفید کہنا مضحکہ خیز ہوگا۔ مختصر یہ کہ یہ دونوں نقاطِ نظر اس قدر مختلف و متضاد ہیں۔ جس چیز کی ہم کو تلاش ہے، وہ اگرچہ ایک تعمیم ہے، تاہم اس کا اشارہ ایسی چیز کی طرف ہوتا ہے، جو قوم، یا حیات کے تصورات کے مقابلہ میں زیادہ ٹھوس ہے۔ اس میں ہم کو ایک لمحہ شعور سے گزر کر ان نہائی واقعات تک جانے کی ضرورت نہیں پڑتی، جن پر قوم، یا حیات، کے تصورات دلالت کرتے ہیں۔ "حسیت موجودہ صورت حالات پر شاہد ہوا کرتی ہے، لیکن مستقبل کے متعلق پیشنگوئی نہیں کرتی۔"

اس قسم کی عام تحقیق میں اگر لذت آفرین و الم انگیز کی ہر قسم کا تفصیلی معاینہ ممکن بھی ہوتا، تب بھی غیر ضروری تھا۔ بہترین طرز عمل یہ ہے، کہ شروع ہی میں ان مثالوں کو گنوا دیا جائے، جو خاص طور پر تحقیق طلب ہیں۔ حسیت (الف) انفرادی احساسات، یا حرکات، سے پیدا ہو سکتی ہے، یا یہ (ب) کلاً، یا جزءاً، ان ابتدائی احضارات کے مجموعات سے متعین ہو سکتی ہے۔ اس کو ادنی جمالی حسیت کہا جا سکتا ہے۔ اس طرح ان ابتدائی احضارات میں زیادہ مادی علت یا بنا ہوتی ہے۔ ان منابع حسیت کے استحضار میں کوئی اہم چیز نہیں ہوتی، چنانچہ ایک چمکدار رنگ، یا ایک کڑوے ذائقہ کے خیال میں اس قدر وضاحت، یا شدت نہیں ہوتی کہ حسیت پیدا ہو جائے۔ اس کے

برخلاف آوازوں، یا رنگوں کی تناسب ترتیب کا استحضار، موجب حیست ہونے کے لحاظ سے، اس ترتیب کے احضار سے مختلف نہیں ہوتا۔ جب ہم زیادہ پیچیدہ اور زیادہ استحضاری، یا بقول سپنسر باز استحضاری، تصورات کے درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں، تب پھر ہم حیست کی مادی اور صوری بنا میں تمیز کر سکتے ہیں۔ چنانچہ موخرالذکر کی طرف (ج) عقلی اور (د) اعلیٰ جمالی حیات منسوب کی جا سکتی ہیں، اور مقدم الذکر کی طرف (ہ) انجوی، اثرآفی اور مذہبی حیات۔ حیات کی ایک مخصوص صنف ایسی ہے، جس کو مذکورہ بالا حیات سے تمیز کرنے کے لئے منعکس کہنا چاہئے، کیونکہ یہ حیات کی یاد، یا ان کی توقع سے پیدا ہوتی ہیں، لیکن یہ فی الواقع موخرالذکر صنف حیات میں زیادہ شامل ہوا کرتی ہیں۔ امید، خوف، تاسف ان حیات کی مثالیں ہیں۔ اب ہم ان تمام مختلف "حیات" میں خالص حیست کی بنا کو معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

(۱ الف) ایک حرکت، یا ایک احساس کی شدت اور کیفیت، بقا اور کثرت وقوع کو اس حیست سے بہت گہرا تعلق ہوتا ہے، جو اس سے پیدا ہوتی ہے۔ بہتر یہ ہوگا کہ ہم کچھ دیر کے لئے آخری دو اوصاف کو نظر انداز کر دیں۔ ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد مندرجہ ذیل باتیں قابل لحاظ ہیں:- (۱) معلوم ایسا ہوتا ہے کہ حرکات کی خوشگواری اور ناخوشگواری ان کی شدت، یعنی اس کوشش پر موقوف ہوتی ہے، جو ان کے صادر کرنے کے وقت کرنی پڑتی ہے، اس طرح کہ کوشش کی ایک خاص مقدار لذت آفرین ہوتی ہے، اور اس مقدار سے زیادہ مقدار الم انگیز (۲) روشنی اور آواز کے بعض سادہ احساسات خوشگوار ہوتے ہیں، بشرطیکہ یہ بہت شدید نہ ہوں۔ ان کی خوشگواری ان کی شدت

ط Reflex ۱۵ط Altruistic

کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے' اور اس حد پر پہونچنے کے بعد یہ حسیت بسرعت بدل کر ناخوشگوار' بلکہ الم انگیز ہو جاتی ہے۔[1] بعض احساسات خواہ یہ کسی قدر خفیف ہی کیوں نہ ہوں' مثلاً کڑواہٹ' طبعًا' یعنی اکثر حیوانات کے لئے،[2] ناگوار ہوتے ہیں' اگرچہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے' کہ ہم معتدل کڑواہٹ کو پسند کرنا سیکھ سکتے ہیں۔ بہر صورت یہ احساسات اگر بہت شدید ہوتے ہیں' تو تنفر کی غیر مشتبہ علامات ظاہر کرتے ہیں۔ اس کے خلاف مٹھاس کسی قدر شدید کیوں نہ ہو' ایک صحیح و سالم کام و دہن کے لئے خوشگوار ہوتی ہے' اگرچہ یہ بھی کچھ دیر کے بعد ناگوار ہو جاتی ہے۔ اس کے برخلاف وہ مخصوص احساس' جسے "احساسی درد" کہتے ہیں' ہمیشہ ناگوار حسیت' یا "تاثری درد" کو پیدا نہیں کیا کرتا۔ لیکن جب یہ ہلکا ہلکا ہوتا ہے' تو اُسے "چبھرا" کہتے ہیں' اور یہ خوشگوار محسوس ہوتا ہے۔ لہذا (۳) حسیت پر بعض کیفیات کا اثر شدت کے تغیر کے ساتھ بدلتا جاتا ہے۔ لیکن بعض کیفیات کا اثر خوشگوار یا ناخوشگوار ہی رہتا ہے' یعنی حسیت پر ان کیفیات کی شدت کے تغیر کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کوئی احساس' یا حرکت' ایک دفعہ الم انگیز ہو جائے' تو پھر اس کی الم انگیزی شدت کی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے' اور اس زیادتی کی کوئی حد بھی مقرر نہیں۔

مذکورہ بالا قسم کی مختلف صورتوں (جن کو زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کرنے کی ضرورت نہیں) کا مقابلہ کرنے سے ثابت ہوتا ہے' کہ:۔ (۱) اگر حسیت احضار کی شدت سے متعین ہوتی ہے' تو خوشگوار اس وقت تک باقی رہتی ہے' جب تک کہ توجہ اس احضار کے ساتھ

---

[1] غالبًا بحیثیت بسیط احساسات کے بلکہ عضوی اضطرابات کی وجہ سے (مصنف)

[2] جو حیوانات کہ کڑوے درختوں کو خوراک بناتے ہیں ان میں یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا' کہ کڑواہٹ کی پسندیدگی خلقی ہوتی ہے۔ وہ اپنی خوراک پسند کرتے ہیں اگرچہ یہ کڑوی ہوتی ہے' نہ یہ کہ' جیسا کہ ہم خیال کرنے کی طرف مائل ہونگے ان کو یہ میٹھی محسوس ہوتی ہے لیکن اس کا فیصلہ کون کریگا؟ (مصنف)

موافق، یا منضبط کی جا سکتی ہے، اور جب یہ شدت اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ یہ موافقت و انضباط ناممکن ہو جاتا ہے، تو ناخوشگواری پیدا ہو جاتی ہے (۲) جن مثالوں میں کہ شدت کے کم رہنے کے باوجود بعض احساسات بالکل خوشگوار، اور بعض بالکل ناخوشگوار ہوتے ہیں، بالفاظ دگر جن مثالوں میں کہ حسیت کی تعیین احضار کی کیفیت سے ہوتی ہے، ان میں لذت آفرین احساسات یا تو (الف) مخصوص عضوی احساسات کو داخل، یا ان کی شدت کو خوشگوار طور پر زیادہ کرتے ہیں، یا (ب) میدان شعور کو سکوڑ دیتے ہیں۔

ان میں سے پہلی بات کے متعلق تو کہا جا سکتا ہے، کہ بذات خود ہر ایک بسیط احساس، یا حرکت، خوشگوار ہوتی ہے، بشرطیکہ وہ توجہ ممکن ہو، جو اس کی شدت کے لئے مناسب ہے۔ زندگی کے قدیم ترین اور سادہ ترین پہلوؤں میں جہاں احضاری سلسلہ بہت کم متفرق ہوتا ہے، یہ فرض کرنا بے جا نہ ہوگا، کہ احضار کی شدت کا اختلاف کیفیت کے تغیرات پر غالب ہوتا ہے، اور اسی حد تک حسیت موخر الذکر کی نسبت مقدم الذکر سے زیادہ متعین ہوتی ہے۔ اب چونکہ شدت پر یہ انحصار غیر متغیر ہوتا ہے، لہذا یہ فرض کرنے کی کوئی بنا نہیں، کہ کسی ابتدائی احضار کی کیفیت بذات خود ناگوار ہوگی، اگر اس کی شدت بہت زیادہ نہ ہو۔ کڑوا ہٹ، مٹھاس وغیرہ کے لذتی اثرات میں مذکورہ بالا تغیرات سے تو بلکہ اس کے خلاف ثابت ہوتا ہے۔ اس طرح ہم دوسری بات پر پہونچ جاتے ہیں، اور یہ تفصیلی تشریح کی محتاج ہے۔

(الف) اس بات پر بحث کرنے کے لئے ہم کو سب سے پہلے اپنے احضارات کے تسلسل، اور خصوصاً "عام احساس" یا بقول بعض "جسمی شعور" کے وجود، کو ذہن میں لانا پڑتا ہے۔ قبل اس کے کہ یہ کیفاً مختلف احضارات اس مشترک بنا سے متفرق ہوں، ان میں سے کوئی ایک، اس شدت کے بغیر جو حسیت کو بلا واسطہ متاثر کرنے کے لئے

ورکار ہوتی ہے، اِس حسیت کو ان عضوی اِماعات[1] یا ان نام نہاد "حیثیت حسی[2]" کے واسطے سے متغیر کر سکتا ہے، جو اس کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ حسی شعور کے ان تغیرات کے عضویاتی متلزمات زیادہ تر اضطراری حرکات، یا ان حرکات کے مترادفات، ہوتے ہیں۔ دوران خون، یا تنفس، یا اعمال جمع و فرق[3] کے تغیرات ان عضویاتی مستلزمات کی مثالیں ہیں۔ یہ "حرکات" نفسیاتی نقطہ نظر سے حرکات نہیں رہتیں، اور انہیں بجا طور پر احضارات کی احساسی قسم سے متعلق فرض کیا جاتا ہے۔ لیکن بہت ممکن ہے، کہ دراصل صورت حالات اس کے برعکس[4] ہو۔ اب اس وقت ہمارے لئے یہ عضوی اضطرارات اس مخصوص احساس کا حصہ معلوم ہوتے ہیں، جس کی وہ حیثیت حسی ہوتے ہیں، اور جس کے ساتھ وہ اس وقت بھی پائے جاتے ہیں، جب یہ احساس بلحاظ شدت معتدل سمجھا جا سکتا ہے، لیکن یہ ممکن ہے، کہ شروع شروع میں وہ مخصوص کیفیات، جواب اس وقت قلیل ترین شدت پر بھی ناگوار ہوتی ہیں، اکثر بہت زیادہ شدت کے ساتھ حاضر ہوتی ہوں، اور اس وجہ سے ناخوشگوار ہوتی ہوں[5]۔ جو اضطرارات کہ اس وقت ان سے تعلق رکھتے ہیں،

---

[1] Feeling-tone اس مبہم بلکہ مشتبہ اصطلاح کو ہم ہر بار ان معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور اس سے ایک معروضی چیز مراد لے رہے ہیں، جو حسیت کی علت ہے، و کہ اس سے پیدا ہونے والی نفس حسیت (دیکھو کتاب ہذا، باب دوم، صفحہ ۲۰) (مصنف)

[2] metabolic processes

[3] مثلاً تنفس اور دوران خون کے اعمال میں، جو دونوں ہمارے لئے طبعاً قسری ہیں، اور موخر الذکر ہمارے قابو سے باہر ہے۔ تاہم ورزش کرنے میں ہم ان دونوں کی مدد کرتے ہیں۔ جن حیوانات کے اجسام میں کہ ابھی بہت زیادہ تنظیم نہیں ہوئی، ان کے لئے یہ ارادی وسائل بہت زیادہ ناگزیر ہو سکتے ہیں۔ جس شخص نے ایک زندہ پسو کے اندر ذرات کی حرکات، اور ایک زندہ مینڈک کے پنجوں میں خون کے جسیمات کی حرکات، کو خوردبین کے نیچے دیکھا ہے، اس کو اس بیان کے سمجھنے میں دقت نہ ہوگی (مصنف)

[4] جو ادنیٰ عضوئے اپنی خوراک براہ راست جلد سے جذب کرتے ہیں، ان میں اگر کوئی کڑوا پانی جلد

وہ اس وقت نفسیاتی نقطۂ نظر سے اس ناگواری کے مظاہر ہوں۔ بہر حال احساسات زیرِ بحث کے ابتدائی اثرات کی تلاش اور توریث کی کار فرمائی یا ان اثرات کے عضوی لوازم "یا حیثیت حسی" کو وظیفی لحاظ سے ان کا حصہ تسلیم کرنے سے انکار بداہۃً نامناسب ہے[1] موخر الذکر راستہ تیار شدہ اور عملاً قابل ترجیح ہے۔ حسیت کے فوری اثرات کی حیثیت سے عضوی اعمال شاید کبھی بھی کسی تاثری حالت سے بالکلیہ مفقود نہیں ہوتے۔ یہ اس کے قدیم ترین مظاہر ہوتے ہیں۔ لیکن مخصوص احساسات کی حیثیت حسی کے لحاظ سے ان کو حسیت کی علتوں میں شمار کرنا چاہئیے ان کی اصلیت کے متعلق خواہ کچھ ہی خیال ہم قائم کریں[2]

(ب) ہم نے حواس کو ادنیٰ و اعلیٰ میں تقسیم کیا ہے۔ اس تقسیم کا انحصار زیادہ تر اس وسعت پر ہوتا ہے جس میں ان کی مخصوص کیفیات حس

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ سے مس کرتا ہے، تو فوراً بہت شدید اثرات پیدا ہوتے ہیں، جن کا مقابلہ "جھلنے" سے کیا جاتا ہے۔ اس طرح قائم ہونے والے اضطرارات طبعی انتخاب کی وجہ سے باقی رہ سکتے ہیں تاکہ اعلےٰ عضوے اس پانی کی سمیت سے محفوظ رہیں۔ ان اعلےٰ عضویوں کی سطحات جاذبہ واعلیٰ ہوتی ہیں۔ آلۂ ذوق ان عضویوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اس قسم کے مسائل پر رومینس کے اختبارات سے بہت روشنی پڑتی ہے۔ اس نے کیفین (Caffeine) سٹریچ نین (Strychnine) وغیرہ زہروں کو پانی میں حل کر کے اس پانی میں جلی مچھلی (Jelly fish) کو چھوڑا تاکہ معلوم ہوسکے کہ ان زہروں کا اس مچھلی پر کیا اثر ہوتا ہے۔ ان دلچسپ اختبارات کی تفصیل کے لئے دیکھو اس کی کتاب

(Jelly-fish, Star-fish and Sea-Urchins) باب دہم (مصنف)

[1] اسی وجہ سے فوک مان (volkmann) نے ان کے لئے اضطراری احساسات کا نام تجویز کیا ہے (مصنف)

[2] دیکھو اگلا باب (مصنف)

عام احساسات سے متفرق ہوتی ہیں جن سے حسیت حسی کو تعلق ہوتا ہے۔ جس طرح ہم ادنیٰ حواس کی طرف بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح یہ تفرق زیادہ نمایاں ہوتا جاتا ہے۔[1] بالفاظ دیگر ادنیٰ حواس نام نہاد "طبیعی بناوٹ حیات سے زیادہ گہرا اور قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان حواس کے خالصتہً "دردی"[2] اثرات اس وقت تجربہ میں آتے ہیں جب اعلیٰ حواس کے یہ اثرات محسوس بھی نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ ادنیٰ حواس کے یہ اثرات اعلیٰ حواس کے ان اثرات کے مقابلہ میں زیادہ شدید اور اہم بھی ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جن معنوں میں کہ "حسیت حسی" کو یہاں استعمال کیا جا رہا ہے ان سے قطع نظر کر لینے کے بعد ادنیٰ حواس کی مخصوص کیفیات متاع حسیت نہیں رہتیں، لیکن اعلیٰ حواس کی کیفیات اب بھی اس صورت میں باقی رہتی ہیں۔ اعلیٰ حواس میں اتفاقی و عارضی مثلاً نیمات کے علاوہ، کوئی چیز ایسی نہیں ملتی، جو سیری، یا امتلا، کے مماثل ہو، نہ کوئی ایسی چیز ملتی ہے، جو ضعف ماسکہ الم کے مقابل ہو۔ ایسے رنگ اور ایسی آوازیں تو موجود ہیں، جو مسرور کرتے ہیں لیکن جو کبھی ہم کو اکتاتے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ عضوی اضطرارات سے ان حیات کی توجیہ نہیں ہو سکتی، جو اعلیٰ حواس سے پیدا ہوتی ہیں کہ یہ اعلیٰ حواس اس طلبی تاکید سے محروم ہوتے ہیں، جو ادنیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حیات میں پائی جاتی ہے[3] ان سے نوبتی "اشتہاآت" کی تشفی نہیں ہوتی[4] اور ان کے

---

[1] یہی بات ہے قدیم اور مانوس عقیدہ کی جس کو ہیملٹن کے الفاظ میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے "اصلی وحقیقی ادراک اور اصلی وحقیقی احساس اگرچہ بالضرورت ایک دوسرے کو فرض کرتے ہیں، تاہم ان میں ہمیشہ کسی نہ کسی قسم کی نسبت معکوس ہوا کرتی ہے۔" حسیت کی ماہیت کی تعریف کرنے میں اس کی گریزپائی اس بیان سے واضح ہو جاتی ہے۔ (مصنف)

[2] "Algedonic"

[3] Analgesia

[4] اگرچہ یہ غائب ہو سکتی ہے (مصنف)

احساسات اگر بہت زیادہ شدید نہیں ہوتے، تو کسی "جسمانی" درد کو پیدا نہیں کرتے۔ ان دونوں کے اثرات اس قدر مختلف ہیں، کہ ووُنٹ اس عقیدہ کو اختیار کرنے پر مجبور ہوا ہے "کہ ان کو خوشگواری اور ناخوشگواری کے ایک ہی بُعد میں محدود نہیں کیا جا سکتا" یقیناً نہیں، بشرطیکہ یہ اصطلاحات روزمرہ معنوں میں استعمال کی جائیں، اور ان سے اشتہا اور تنفر اور حسیت مراد لی جائے۔ لیکن نفسیاتی اصطلاحات کو عام اور روزمرہ دلالتوں سے پاک کر لینا چاہئے۔ ہمارے اصطلاحات لذت والم بھی اس کے بغیر تقریباً اسی قدر گمراہ کن ہوں گی۔ ووُنٹ کے نزدیک اہمیت ایک ذہنی ابعادِ ثلاثہ مرکب ہے۔ اس کا خیال ہے۔ کہ اعلیٰ حواس سے پیدا ہونے والی حسیات مخلوط حسیات ہوتی ہیں جن میں خوشگواری ناخوشگواری جزو ہمیشہ سب سے کم اہم اور بالکل غیر ضروری ہوتا ہے۔ چنانچہ لطیف کا گرم "سر ہیجان انگیز اور فرحت زا ہوتا ہے" "سرد" سر تسکین بخش اور پژمردگی پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ اسی طرح اونچی سُریں ہم کو مسرت کی طرف جاتی ہیں، اور نچلی سُریں سنجیدگی اور متانت کی طرف۔ اب ہم کو اس سے اس حد تک اتفاق ہے، کہ ہم بھی ایک عمدہ شربت کی خوشگواری اور کسٹرائل کی خوراک کی ناخوشگواری تسلیم کرتے ہیں لیکن ہماری بڑی بڑی اصطلاحات کے معنوں کو اس طرح محدود کرنا، کہ موخرالذکر صورتوں میں حسیت لذت والم کے قدیم قانون سے خارج ہو جائے، زیادتی ہوگی۔ یہ ایک قطعی فیصلہ ہے جو خود ووُنٹ صادر نہیں کر سکتا۔ یہ ایسا فیصلہ ہے، جس کو نہ تو قبولیت عامہ حاصل ہوئی ہے، نہ اختباری تصدیق[1]۔

تاہم جیسا کہ ہم نے اوپر کہا ہے ادنیٰ اور اعلیٰ حواس میں بحیثیت

---

[1] ووُنٹ کے اس نظریہ پر ووُنٹ کے پُرانے ہمکار پروفیسر کلپنی نے اس قدر مالانہ تنقید کی ہے کہ اب ہم کو یہاں اس پر بحث کرنے کی ضرورت نہیں رہی (مصنف)

احساس حسیت کے بہت فرق ہے، اور وونٹ نے اس فرق کی طرف توجہ مبذول کرائی ہے، اگرچہ دونوں صورتوں میں نفس احضار یا خوشگوار ہوتا ہے یا ناخوشگوار۔ لیکن یہ فرق کیا ہے؟ اس سوال کا جواب بہت مشکل ہے۔ سب سے پہلے تو ہر قسم کے عارضی و اتفاقی متلازمات چھانٹ دئے جانے چاہئیں کیونکہ اگر ہم ان کے اثرات کو اپنی بحث میں شامل کریں گے، تو پھر ہم حواس کی حدود سے باہر ہو جائیں گے لیکن روزمرہ زندگی میں اعلیٰ حواس کے لذات و آلام کے یہی غیر متغیر و مستقل لوازم تو ہیں، جو وونٹ کو اس اقرار کا مجاز گردانتے ہیں، کہ یہ خوش طبعی، یا متانت، کو پیدا کرتے ہیں۔ خورسندگی اور افسردگی محض حواس کے حکم کے مطابق مرغوب، یا مکروہ نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف رنگوں اور سُروں کی زیادہ اور سریع قابلیت احیا اہم ہے۔ اس طرح ہم تخیل میں موسیقی، طبعی مناظر، اور نقاشی، سے اس طور پر لطف اندوز ہو سکتے ہیں، کہ ذائقہ اور بو کے لئے زیادہ "مادی" لذات سے نہیں ہو سکتے[۱] اس میں شبہ نہیں ہو سکتا، کہ اسی قابلیت احیا کی وجہ سے وہ اتفاقی متلازمات ممکن بنتے ہیں، جو اعلیٰ حواس کے زیادہ جذبی اثرات میں اس قدر اہمیت رکھتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے آپ کو صرف اس چیز تک محدود رکھیں، جو حقیقی معنوں میں احساسی ہے، اور بعض اعلیٰ حیوانات، بچوں، اور وحشیوں، پر مخصوص رنگوں اور آوازوں کے اثرات کو ملحوظ رکھیں، تب ہم کو ان اثرات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے، جن کو وونٹ ہیجان انگیز اور پژمردگی افزا کہتا ہے۔ ان کو ہم نے ابھی مختصراً اس طرح بیان کیا تھا، کہ یہ شعور کی توسیع کرتے ہیں، یا اس کو سکوڑ دیتے ہیں۔ یہ کہنا شاید موزوں تر ہوتا، کہ یہ "طبیعت" کو ابھارتے ہیں، یا اس کو پست کرتے ہیں۔ یہاں ہم ادنیٰ حواس اور جسمانی آرام، یا تکلیف کی نسبت زیادہ معروضی

---

[۱] دیکھو باب ہفتم، بند ۱۔ (مصنف)

[۲] دیکھو باب پنجم، بند ۷۔ (مصنف)

سطح پر ہیں یعنی ہم زیادہ "بے ہنگی" اور "کم" مادی طریقہ سے خوش یا ناخوش ہوتے ہیں۔ اگر ہم صرف حیوان ہوتے اور نباتات نہ ہوتے بالفاظ دگر اگر ہم کو اعمال جمع و فرق سے کوئی تعلق نہ ہوتا، تب بھی ہم ہیرے کی چمک سے لطف اندوز ہوتے۔ جس چیز سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں اور جس چیز کو ہم خرچ کرتے ہیں اس کو ہم محدود معنوں میں "خوشگوار" یا مرغوب کہہ دیتے ہیں۔ جس چیز سے ہم احساسی طور پر نہ شہوانی طور پر جمالیاتی حیثیت سے، نہ کہ جسمانی حیثیت سے لطف اندوز ہوتے ہیں اس کو ہم "حسین" یا خوبصورت کہتے ہیں۔

لیکن اگرچہ احساسی حسیات کی ان دو اصناف کی خصوصیات متمیزہ مختلف ہوتی ہیں، تاہم ان کے درمیان کوئی متعین حد فاصل نہیں ہوتی۔ حس شامہ اور کچھ حد تک حس ذائقہ اس چیز سے کلی طور پر محروم نہیں ہوتیں جس کو لچھنر نے "تقریباً جمالیاتی اشارہ[1]" کہا ہے۔ اب ہم ایک یا دو الفاظ میں میدان شعور کی توسیع یا تقصیر اور اس میں کے بعض عناصر و مفردات کو خوشگوار طریقہ سے زیادہ یا کم کرنے کے مفہوم کو واضح کر سکتے ہیں۔ زیر بحث فرق بالکل واضح ہو جاتا ہے جب ہم لذت آفریں احساسات کی ایک خاص بقا سے پیدا ہونے والی طبیعت کی روانی زندہ دلی اور خوش طبعی کا مقابلہ طبیعت کی اس پستی، اداسی اور پژمردگی سے کرتے ہیں، جو طویل جسمانی درد کا نتیجہ ہوتی ہے۔ جو زبان کہ ہم روزمرہ استعمال کرتے ہیں، وہ ہم کو مجبور کرتی ہے کہ ہم ان متخالف و متضاد حالتوں کو ایسے استعاروں میں بیان کریں، جن سے ان احضارات کی وسعت اور تنوع کا فرق مدلول ہوتا ہے، جو ان کو پیدا کرتے ہیں، اور جو اس سرعت کے فرق پر دلالت کرتے ہیں، جس سے کہ یہ یکے بعد دیگرے نمایاں ہوتے ہیں۔ صرف یہی نہیں ہوتا، کہ اداسی و افسردگی کے مقابلے میں خوش طبعی میں سلسلہ تصورات زیادہ طرار ہوتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کے پس پشت، خالصتہً احساسی سطح پر، بعض عضوی احساسات بھی ہوتے ہیں، جو بالعموم معتدل ہوتے ہیں، لیکن جو ایک ہلکی شدت

---

[1] شاید حس ذائقہ بھی اس سے بالکلیہ خارج نہیں کی جا سکتی۔ فول کلٹ Volkelte کا قول ہے کہ "میرے نزدیک ایک اچھی شراب کے ذائقہ کو جمالیاتی سطح تک ترقی دینا بالکل ممکن ہے"۔ (مصنف)

اختیار کر لیتے ہیں۔ اس شدت کی وجہ سے تشکیلی رو تیز رفتار اور وسیع ہو جاتی ہے۔ اس کی مثال ہم کو پہاڑ کی خوشگوار آب و ہوا میں ملتی ہے۔ یا اس کے برخلاف یہ احساسات اس قدر زیادہ شدید ہو جاتے ہیں کہ تمام ممکن الحصول توانائی ایک ہیجان اور دل خراش فکر، اور ایک دبا دینے والے بوجھ میں آکر جمع ہو جاتی ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے، کہ آزاد حرکت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی، کوئی وقفہ حیات، اور فرصت وقت ایسی نہیں رہتی، جس کو ہم اس چیز کا مقابل کہہ سکیں، جسے ہم خوشگوار تمنا کہا کرتے ہیں۔

احضار کی بقا اور کثرت و تنوع کے متعلق یہ کہنا عمومی حیثیت سے صحیح ہے، کہ ماثر بہت جلد ہی کثیر ترین ہو جاتا ہے، اور پھر اگر یہ خوشگوار ہے، تو سرعت کے ساتھ زائل ہونا شروع ہوتا ہے، یا یہ ناخوشگواری میں بدل جاتا ہے۔ آلام بھی اسی طرح زائل ہو سکتے ہیں، لیکن ان کا زوال سست ہوتا ہے، اور یہ خوشگواری میں بدلتے بھی نہیں ہیں۔ بعینہ اسی بیان کا اطلاق بہت تیز اعادوں پر بھی ہوتا ہے۔ ان واقعات کی عضویاتی توجیہ، جو بجد ذاتہ بہت صحیح ہے، کچھ مشکل نہیں۔ ہوتا یہ ہے، کہ احساسیت کند ہو جاتی ہے، اور اس کے اصلی حالت پر آنے کے لئے وقت درکار ہوتا ہے، وغیرہ۔ لیکن ہم کو تو نفسیاتی توجیہ کی ضرورت ہے۔ ایک طرح سے تو اس میں کوئی نئی چیز نہیں۔ مسلسل احضار سے چونکہ شدت کم ہو جاتی ہے، لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ حسیت بھی کم ہو جاتی ہے لیکن اگر مسلسل احضار سیری پیدا کرے، تو پھر ان تمام، یا اکثر، لوازم کا خاتمہ ہو جاتا ہے، جن پر خوشگواری کا انحصار تھا لیکن ایک اور طرح دیکھا جائے، تو بقا اور کثرتِ اعادہ بالواسطہ طور پر حسیت پر مخصوص اثرات پیدا کرتے ہیں، جو عادت اور موافقت کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ ہو سکتا ہے، کہ ہم ایک مولم احضار کے اس طرح خوگرفتہ ہو جائیں، کہ اس کی ہیجانی ناخوشگواری کا وقوف ہی باقی نہ رہے، اگرچہ اس کا خاتمہ فوراً خوشگواری کا سرچشمہ بن جاتا ہے۔

اسی طرح بعض اشیا کی طلب ہم کو صرف اس وجہ سے ہوتی ہے، کہ اب ان کے بغیر رہنا تکلیف دہ ہوتا ہے، اگرچہ ان کا وجود عرصہ ہوا کہ ایجابی خوشگواری کا باعث نہیں ہو سکتا۔ موافقت[1] کی وجہ سے یہ نقصان (ایافت) حسیت کے ادنیٰ مناسج کو اعلیٰ میں بدلنے میں بہت اہمیت رکھتا ہے۔ یہ محض احساسات (جہاں تاثری حالت طلبی رویہ کو پیدا کرتی ہے) سے اس چیز کی طرف توجہ منتقل کرنے میں مدد کرتا ہے، جس کو ہم دلچسپی کہتے ہیں، جہاں طلبی رویہ مقدم ہوتا ہے۔

(ب) اب ہم احساسی حسیات کے صوری پہلو کو لیتے ہیں۔ بعض احساسات، یا حرکات، منفرداً تو ناخوشگوار نہیں ہوتیں۔ لیکن جب یک وقت، یا یکے بعد دیگرے، ان کا احضار ہوتا ہے تو یہ ناخوشگوار ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف احساسات، یا حرکات، کے بعض مجموعات وہ لذت مہیا کرتے ہیں، جو انفرادی احساس، یا حرکت، کی لذت سے علیحدہ، اور اکثر بہت زیادہ ہوتی ہے[2]۔ یہاں پر پھر ہم کو یہی معلوم ہوتا ہے، کہ بعض صورتوں میں یہ اثر شدت پر موقوف ہوتا ہے، اور بعض صورتوں میں کیفیت پر (۱) آوازوں، یا حرکات، کا موزوں تسلسل، تناسب اشکال اور کروی صورتوں، رنگوں

---

[1] بین نے اس کو وضاحت کے ساتھ لیکن عضویاتی زبان میں "قانون ندرت" کے تحت بیان کیا ہے: "کسی بڑے صدمہ یا ہیجان، یہ لذت ہو، الم ہو، یا محض تہیج ہو، کا دوسرا وقوع کسی صورت میں بھی پہلے وقوع کے بالکل برابر نہیں ہو سکتا، باوجود اس کے کہ اعصاب کو اپنا تکان رفع کرنے کے لئے پورا وقت مل چکا ہے۔" یہ اصول بہت وسیع الاطلاق ہے۔ ایک ہی صنف کی مختلف احساسی کیفیات میں ترجیح کی توجیہ میں اس کو بہت دخل ہے۔ یعنی یہ، کہ "تنوع دلربا و دلفریب ہوتا ہے" (مصنف)

[2] یہ ایک حد تک اس چیز کی پیش بینی ہے جس کو ووَنٹ نے بعد میں "اصول تکوینی ترکیب" (Principle of creative Synthesis) کہا۔ یہ خیال اس سے قبل لوٹزے کی تصنیف "مابعد الطبیعات" میں بھی پایا جاتا ہے (مصنف)

کے تدریجی اختلافات، وغیرہ کی خوشگواری، یا ٹمٹماتی ہوئی روشنی، ٹوٹی ٹوٹی سُروں، فوجی قواعد میں بے قاعدہ چال، وغیرہ کی ناخوشگواری مقدم الذکر صورت کی مثالیں ہیں۔ ان تمام صورتوں میں اگر نتیجہ خوشگوار ہوتا ہے، تو توجہ بہت جلدی منضبط کی جاسکتی ہے، یعنی یہ کہ اس کے خرچ میں کفایت شعاری برتی جاتی ہے۔ اور جہاں نتیجہ ناخوشگوار ہوتا ہے، وہاں یہ منتشر، بے کار، اور ضائع، ہوجاتی ہے۔ چنانچہ اگر ہماری حرکات موزوں ہوتی ہیں، تو ان کی تعداد زیادہ ہو جاتی ہے، اور توانائی کم خرچ ہوتی ہے، بہ نسبت اس حالت کے، جہاں یہ غیر موزوں ہوتی ہیں۔ رقص کی حرکات، اور موسیقی کے ساتھ فوجیوں کے قدموں کا اٹھنا، اس پر شاہد ہیں۔ اس کفایت شعاری کا ثبوت ہم کو موزوں زبان (شعر) کے یاد کرنے میں ملتا ہے۔

(۲) سروں اور رنگوں کے متطابق، یا غیر متطابق، مجموعات میں موخر الذکر صورت کی مثال ملتی ہے۔ لیکن یاد رکھنا چاہئے، کہ ان دونوں صورتوں میں تطابق لہ کے معنی مختلف ہیں۔ جب سُر متطابق ہوتے ہیں، تو ایک ممیز خوشگواری پیدا ہوتی ہے، جو ہر اُس خوشگواری سے علیحدہ، اور اس پر مستزاد، ہوتی ہے، جو ان سُروں سے منفرداً پیدا ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف اگر یہ سُر ناہموار و غیر متطابق ہیں، تو انفرادی سُروں کی خوشگواری کے باوجود، یہ تمام مجموعہ ناخوشگوار ہو جاتا ہے۔ سُروں کے خوشگوار بننے کے لئے صرف یہی کافی نہیں ہوتا، کہ "ضربیں" نہ ہوں، بلکہ اس کے علاوہ چند ایجابی شرائط بھی لازمی ہوتی ہیں، جن کو ہم اس طرح بیان کر سکتے ہیں، کہ دو سُر خوشگوار ہوتے ہیں، جب ان سے صرف چند اجتماعی ٹہ سُرتیاں پیدا ہوتی ہوں، اور ان اجتماعی سُرتوں میں سے اکثر ایک دوسرے کے ساتھ مل جائیں۔ اس کے برخلاف یہ ناخوشگوار

ٹہ Combination toues   لہ Harmony

ہوتی ہیں، جب ان سے بہت سی اجتماعی اور مضاعف سُر تیار[1]
پیدا ہوتی ہوں، اور ان میں چند ایک دوسری کے ساتھ ملیں، یا کوئی
بھی اس طرح نہ ملے۔ بہت سے سُر بیک وقت پیدا ہوکر سب کو غیر واضح
کردیتے ہیں، اور اس طرح یہ مجموعہ شور بن جاتا ہے۔ تطابق پر ایک لائق
مصنف نے ناہمواری کے انتشار کو اس حالت سے تشبیہ دی ہے، جب
ہم چند "رقمیں زبانی جمع کرنا چاہیں، لیکن رقموں کے بہت بڑے ہونے
کی وجہ سے جمع نہ کرسکیں"۔ رنگوں کے نام نہاد تطابق کی توجیہ
اس سے مختلف ہوگی۔ رنگوں، یا اظلال، کے تدرج کے خوشگوار
اثرات کا اس سے قبل ذکر ہوچکا ہے۔ یہ دراصل ایک کمّی اثر ہوتا ہے۔
نہ کہ کیفی۔ اس وقت ہم کو مختلف غیر متدرج رنگوں کے خوشگوار یا ناخوشگوار،
مجموعات سے بحث ہے۔ ان کے باہمی مقابلے سے یہ عام
بیان صحیح اور جائز ثابت ہوتا ہے، کہ صرف وہ رنگ خوشگوار مجموعات مہیا
کرسکتے ہیں، جو رنگوں کے دائرے میں ایک دوسرے سے بہت زیادہ
فاصلے پر واقع ہوتے ہیں۔ جو رنگ کہ اس دائرے میں قریب قریب ہوتے
ہیں، وہ غیر متطابق ہوا کرتے ہیں۔ اس کی توجیہ یہ کی گئی ہے کہ متقدم الذکر
شبکیے کی کامل فعلیت کو پیدا کرتے ہیں، اور موخر الذکر اس میں مانع آتے
ہیں۔ یہ توجیہ بحیثیت مجموعی تشفی بخش معلوم ہوتی ہے، خصوصاً اس
حالت میں جب ہم تمام جدید تحقیقات کے میلان کو تسلیم کریں، اور
رنگوں کی احساسیت اور محض روشنی کی احساسیت کو نفسیاتی اور عضویاتی
دونوں حیثیتوں سے دو مختلف واقعات مان لیں۔ اس طرح جب سُرخ
اور سبز ملائے جاتے ہیں، تو سرخ سبز کی سیری میں اضافہ کرتا ہے، اور
سبز سُرخ کی سیری میں۔ نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے، کہ دونوں رنگوں کی چمک
زیادہ ہوجاتی ہے۔ لیکن یہ اثر صرف بچوں، یا وحشی انسانوں کے لئے

---

[1] Over-tones

خوشگوار ہوتا ہے۔ متمدن افراد کے لئے یہ تقابل بہت زیادہ ہے[1]۔ یہ لوگ ایسے رنگوں کو ترجیح دیتے ہیں، جن کا تقابل اس قدر مکمل نہیں ہوتا، مثلاً سرخ اور نیلا رنگ۔ اس صورت میں ایک رنگ دوسرے کے اثر کو زائل کرتا ہے، اور اس لئے جب آنکھ آگے اور پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہے، تو ان کے حاشیوں پر مختلف عناصر باری باری کام کرتے ہیں۔ لیکن سرخ اور نارنجی بہت برے ہیں، تاوقتیکہ یہ متدرج نہ ہوں، اس وجہ سے کہ دونوں ایک ہی طریقہ سے ختم ہوتے ہیں۔ ان میں تنوع نہیں ہوتا، پھر بھی ان میں کوئی ربط نہیں۔

(ج) اب دیگر صوری حسیات کی طرف توجہ مبذول کرنا آسان ہے۔ تخیل کا کم و بیش غور و عمل، اور اس عمل کا وہ بلاواسطہ ربط و ضبط، جو محدود معنوں میں تفکر کے لئے ضروری ہوتا ہے، ہمیشہ الم یا لذت، کو مختلف درجوں میں پیدا کیا کرتا ہے۔ اگرچہ اس وقت تک ہم نے اعلیٰ عقلی اعمال کی تشریح نہیں کی ہے، تاہم اگر ہم بالراست ان اثرات پر غور کریں، جو ان کی وجہ سے حسیت پر پڑتے ہیں، تو کوئی خاص تکلیف نہ ہوگی، اس وجہ سے کہ یہ کافی بدیہی ہوتے ہیں، اور نفس ان اعمال کی تحلیل سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ پھر "عقلی حسیات" کی ایک اصطلاح میں نہ صرف اُن حسیات کو داخل کرنا آسانی پیدا کریگا، جو یقین، شک، فہم، ہراسانی، وغیرہ سے تعلق رکھتی ہیں، بلکہ ان حسیات کو شامل کرنا بھی آسانی کا باعث ہوگا، جن کو ہربارٹی ماہرین نفسیات نے اصلی معنوں میں صوری حسیات کہا ہے (اور نفسیات کے اس شعبہ میں ان کی تحقیق عمدہ درجہ مستند ہے) یعنی وہ حسیات، جو اُن کے خیال کے مطابق تصورات کے سیلان کی صورت سے متعین ہوتی ہیں، نہ کہ نفس

[1] اس قسم کا تغیر موسیقی میں بھی معلوم کیا گیا ہے۔ متقدمین سرگم کو بحیثیت خوشگوار ترین اور بہترین ہمواری کے تمیز کرتے تھے۔ ازمنہ وسطیٰ میں پانچواں بہت قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ اب آج کل ہم تیسرے کو ترجیح دینے کی طرف مائل ہیں۔ (مصنف)

تصورات ہے۔ چنانچہ تصورات خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہوں، جب ان کا آگے بڑھنے والا سیلان تباعد، یا مزاحم، تلازمات کی وجہ سے رُک جاتا ہے، اور خصوصاً جب اس طرح ہم کسی نام یا عبارت کو ذہن میں لانے سے قاصر رہتے ہیں، تو ہم کو ایک خاص بوجھ اور ایک خاص دباؤ کا شعور ہوتا ہے، جو اس نام یا عبارت، کے ذہن میں آجانے کے بعد مبدل بہ سکون ہوتا ہے، اس وجہ سے، کہ اب ہمارے تصورات بلا روک ٹوک اپنے سیلان کو جاری رکھ سکتے ہیں۔ عضلی حرکات کی طرح یہاں بھی مشکل کا تقابل موجود ہوتا ہے جب ہمارے خیالات رواں ہونے سے انکار کر دیتے ہیں" اور ہم زبردستی کام کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں آسانی کا تقابل بھی ہوتا ہے جب مناسب تصورات ہمارے سامنے اپنے آپ کو منکشف کرتے ہیں۔ اگر ہمارے ساتھ ایسے قضایا پیش کئے جائیں، جن کو تطبیق نہیں دی جاسکتی، یعنی اگر یہ قضایا کاذب، یا متضاد ہیں، تو پھر ناخوشگواری کی حالت پیدا ہوتی ہے۔ اس کے مقابلے میں صداقت، یا منطقی استقامت، ہمیشہ لذت آفرین ہوتی ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ دونوں صورتوں میں جس قدر زیادہ دلچسپی ہم کو اپنے مضمون سے ہوگی، اسی قدر زیادہ حسیت ہوگی، لیکن تصورات کا محض تصادم وتنازع بذات خود ناخوشگوار ہوتا ہے، اور تطابق وتوافق تشفی بخش ہوا کرتا ہے۔ اب پہلی صورت میں تو ہم کو ایسے تصورات کے باہم ملانے کی ناکام کوشش کا شعور ہوتا ہے، جن کے متعلق جس قدر زیادہ معلومات ہم حصول غایت کے لئے حاصل کرتے جاتے ہیں، وہ اسی قدر زیادہ متباین ومتنافر ہوتے جاتے ہیں۔ ہم ان میں سے اوروں کی نمایندگی روک کر، اور ان سے انکار کر کے، صرف بعض کا اقرار، اور بعض کی ذہنی قلب ماہیت کر سکتے ہیں۔ پھر بھی ہم کو اس بات کی کوشش کرنی پڑتی ہے، کہ ہم ان کو ایک منطقی کل میں محول اور شامل کریں۔ یہاں توجہ ایک ایسے خاندان کی صورت اختیار کرلیتی ہے جس میں خانہ جنگی ہو۔ کوشش تو موجود ہوتی ہے، لیکن یہ کامیاب نہیں ہوتی

نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے، کہ میدانِ شعور سکڑ[1] اور میلانِ تصورات رک جاتا ہے۔ اس کے برخلاف جب ہم متخالف اور بظاہر بے ربط، افراد میں ایک مشترک اصول دریافت کر لیتے ہیں، تو بجائے اس کے کہ ہماری توجہ ان بے ربط ارکان کو علیحدہ علیحدہ سمجھنے میں صرف ہو، یہ تمام ارکان ایک بن جاتے ہیں، اور ہماری توجہ وسیع تر رقبے پر حاوی ہو سکتی ہے، اور نئی مشابہتوں کو معلوم کر سکتی ہے۔

(۷) ان صوری عقلی حسیات سے قریبی تعلق رکھنے والی اعلیٰ جمالیاتی حسیات ہیں۔ جمالیات پر لکھنے والوں کی روزمرہ کی باتوں کی طرف رجوع کرنے ہی سے ان حسیات کی بڑی بڑی خصوصیات مختصراً معلوم ہو جاتی ہیں۔ متمدن اشخاص بالعموم اس بات پر متفق ہیں کہ کون سی چیز خوبصورت ہے، اور کون سی بدصورت۔ یہ کام تجربی جمالیات کا ہے کہ ان امور واقعیہ کی تحلیل کر کے مذاق کے عام قوانین مدون کرے۔ یہ کام لذت والم کے ایک سرچشمے کے لئے بعینہ ویسا ہی ہے، جیسا کہ ہم ایک طرح تمام منابع لذت والم کے لئے کرنے کی کوشش کر رہے ہیں۔ ان قوانین کی اہمیت وسیع تر نفسیاتی سوال کے واسطے اس لئے اور بھی زیادہ ہے، کہ جمالیاتی اثرات میں صرف ان اثرات کو شمار کیا جاتا ہے، جو بذات خود خوش کن، یا دلچسپ ہوتے ہیں، اور افادہ، یا ملکیت، یا کسی اور قسم کی نہائی تشفی سے قطع نظر کر لی جاتی ہے۔ لہٰذا اگر اعتراض کیا جائے کہ موافقت اور مناسبت سے پیدا ہونے والی عقلی تشفی درا‌صل افادیت کا نتیجہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ جو چیز غیر مطابق اور ناقابل فہم ہے، وہ عملی رہنمائی کے لئے بے کار ہے، تو کم از کم یہ اعتراض تنوع میں وحدت سے جمالیاتی اصول پر نہیں ہوتا۔ انتقادِ حسن کے اس ابتدائی ضابطے کے لحاظ

---

[1] Consistency

ایک طرف تو حسن کاری پر یکسانی کا الزام رکھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ اس یکسانی کی وجہ سے یہ "خالی" "پھیکی" اور ناقص ہوتی ہے۔ اور دوسری طرف اس کو بہت زیادہ غیر مربوط اور غیر مسلسل کہا جاتا ہے اور خیال یہ ہے کہ اسی عدم ربط و عدم تسلسل کی وجہ سے یہ دلچسپی کا مرکز نہیں بن سکتی۔ صرف ان صنائع کو سراہا جاتا ہے، جن میں متنوع عناصر، یہ حرکات ہوں، یا صورتیں، رنگ ہوں یا حادثات سب مل کر ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں، اور ایک کل بنتے ہیں، نہ کہ معجون مرکب۔ ایک اور اصول جس سے ہماری تحقیق پر روشنی پڑتی ہے، وہ ہے جسے اصول کفایت شعاری کہا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ ایک اثر اس تھوڑی سی کوشش اور سادہ ذرائع کی نسبت سے خوشگوار ہوتا ہے، جس سے یہ حاصل کیا گیا ہے۔ پروفیسران ویبر (جو دونوں بھائی بھائی ہیں) نے انسانی تنقل و حرکت پر اپنی مستند تصنیف میں یہ معلوم کیا ہے، کہ جو حرکات جمالیاتی نقطۂ نظر سے خوبصورت ہوتی ہیں، وہ عضویاتی لحاظ سے صحیح بھی ہوتی ہیں، جیسا کہ ہربرٹ سپنسر نے کہا ہے، نفاست اور آسانی تقریباً ہم معنی الفاظ ہیں۔ اسی مصنف نے علم انشا اور علم بلاغت لکھنے والوں کے مروجہ ضوابط کے پس پردہ ایک عام قانون کی تلاش میں اسی اصول کفایت شعاری کو طرز تحریر کے تعلق سے اس طرح بیان کیا ہے کہ "سننے، یا پڑھنے والے کی توجہ کی کفایت تاثیر کا راز ہے"۔

تمام جمالیاتی اصول میں سے وسیع ترین، اور عملاً اہم ترین، شاید وہ اصول ہے، جو جمالیاتی اثرات کی توجیہ تلازم کی بنا پر کرتا ہے۔ چنانچہ منجملہ ہزاروں مثالوں کے اس کی ایک مثال یہ ہے، کہ مینڈکوں کا ٹرانا، اور کوئل کی کوکو بذات خود خوشگوار نہیں ہوتیں۔ ان کی خوشگواری کا مدار اس بات پر ہے، کہ ان سے خاص خاص خوشگوار موسموں اور وقتوں کی یاد تازہ ہوتی ہے، یعنی یہ کہ یہ خوشگوار ہوتے ہیں محض اس وجہ سے،

ـه Principle of Economy

کہ یہ ان خاص موسموں اور وقتوں کے ساتھ متلازم ہو چکے ہیں۔ بادی النظر میں تو یہ معلوم ہوتا ہے، کہ اس اصول میں کوئی ایسی چیز نہیں، جو ہماری موجودہ تحقیق سے تعلق رکھتی ہو، کیونکہ جو لذت کہ تلازم پر موقوف ہے، وہ اس سوال کو پھر اپنے سرچشمے کی طرف واپس لے جاتی ہے، اور اس طرح یہ سوال کرنے سے، کہ موسم بہار کیوں خوشگوار ہوتا ہے، ہم پھر اپنے اصلی سوال کی طرف پلٹ آتے ہیں۔ لیکن یہ کلی طور پر درست نہیں۔ جمالیاتی اثرات سے نہ صرف تصورات بلکہ نصب العینوں کا بھی احیا ہوتا ہے۔ صنعت کا ایک بڑا نمونہ حقیقت کی دو طرح اصلاح کرتا ہے۔ ایک طرف تو یہ اس میں شدت پیدا کرتا ہے، اور دوسری طرف یہ اس کی صورت بدل دیتا ہے۔ یہ صنعت ہی کا کام ہے، کہ تمام زندگی کی فرحت افزا یادداشتوں، اور ایک قوم کی جبلی یادداشتوں کو فضول اور روزمرہ کی باتوں سے علیحدہ کرکے ایک مرکز پر جمع کر دے، اور جہاں نظریہ اس چیز کا صرف اصطفاف اور انتظام کر سکتا ہے، جو اس کو حاصل ہوتی ہے، صنعت "زمان و مکان کی لفظی و معنوی وحدتوں" سے ایک حد تک آزاد ہو کر اس چیز کو پیدا کرتی، اور ترقی دیتی، ہے۔ تاہم صنعت و حسن کاری مجرد اور قیاسی چیزوں سے کنارہ کرتی ہے۔ جس مواد پر اس کا عمل ہوتا ہے، وہ ہمیشہ حواس سے تعلق رکھتا ہے، یہ مواد اس کے ہاتھوں میں آکر کسی قدر تشکل پذیر کیوں نہ ہو جائے۔ ہم گزشتہ صفحات میں اس طاقت کو ایک سے زائد مرتبہ دیکھ چکے ہیں، جو احضارات میں واضح باز احضارات کو روکنے کی ہوتی ہے۔ اب صنائع و بدائع کے جمالیاتی اثرات کے لئے اس کی اہمیت واضح ہو جانی چاہئے۔ جو سُر اور رنگ اوزان و اشعار، صورتیں اور حرکات، کہ ادنی جمالیاتی حیات کو پیدا کرتی ہیں، وہی تصورات کے سیلان اور زیادہ بڑی وسعت کو ہماری نگاہ کے سامنے لانے، اور وضاحت کی اس اعلیٰ سطح پر لانے میں ذرائع کا کام دیتی ہیں، جس تک ہم عام طور پر نہیں پہونچ سکتے۔

(۵) جب ہم واضح شعور ذات[1] کے درجے تک پہونچ جاتے ہیں،

---

[1] دیکھو کتاب ہذا باب پانزدہم نمبر ۲۔ (مصنف)

توحیات کی ایک اور اہم صنف پیدا ہوتی ہے۔ یہ حیاتِ ذات کے احضار اور دیگر مشمولاتِ شعور کے تعلق سے متعین ہوتی ہیں، اور جس طرح اپنی ذات کے علم کے ساتھ ساتھ دیگر ذاتوں کا علم بھی بڑھتا جاتا ہے۔ اسی طرح انغوی حیات کے ساتھ ساتھ بعض اجتماعی، یا اغوائی، حیات بھی ظاہر ہوتی جاتی ہیں۔ ان دونوں کا بڑا حصہ مشترک ہوتا ہے۔ چنانچہ غرور اور شرم میں ہم ان باتوں کو ملحوظ رکھتے ہیں، جو اور لوگ ہمارے متعلق کہتے ہیں، اور ان باتوں کا بھی جو ہم اوروں کے متعلق کہتے ہیں۔ اس کے برخلاف استحسان، یا تحقیر، مبارکباد دی، یا ترحم، میں ہم اپنی اس ذات کا کم و بیش متعین تصور رکھتے ہیں، جو ایسے ہی حالات میں کبھی رہ چکی ہے۔ لہذا ہماری موجودہ تحقیق کے لئے یہ کافی ہوگا، کہ ہم چند متخالف انغوی حیات کی بڑی بڑی خصوصیات کی پڑتال کرلیں۔ مثال کے طور پر ہم خود اطمینانی لہ اور مایوسی کو لیتے ہیں۔ جب ایک شخص خود اپنے آپ، اپنے کمالات و اکتسابات، اپنے املاک، اپنے حالات و کوائف کی طرف سے مطمئن ہوتا ہے، تو اس اطمینان کی خوشی و لذت اس لحاظ سے اپنی موجودہ حالت، اور اپنی کسی گزشتہ حالت، یا کسی اور کی حالت کے مقابلہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ تفاصیل کو نظر انداز کرکے ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دو مناظر اس کے سامنے ہوتے ہیں۔ ان میں سے وسیع تر اور خوبصورت تر کو وہ اپنا بنا لیتا ہے۔ مایوسی، یا اس کی برعکس حالت میں دو تصویریں اس کے سامنے ہوتی ہے، لیکن اس کو یقین ہوتا ہے، کہ ان میں سے بہترین کا وہ مالک نہیں، یا اب مالک نہیں رہا۔ کہا جاسکتا ہے، کہ اس حد تک اس کا مافی الشعور دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے، فرق تمام تر اس تعلق کا ہے، جو اس مافی الشعور اور ذات میں ہوتا ہے۔ لیکن یہی فرق اس کے مافی الشعور کو اس کے لئے بدل دیتا ہے، اور یہ بات اس کے فعلی پہلو پر غور کرنے واضح ہو جاتی ہے۔ سب سے زیادہ کامل اور سب سے زیادہ بے فکر ذہن بھی ارادوں اور امیدوں سے بھرا ہوتا ہے۔ اپنی حالت ترفہ میں یہ بھی کہاوت کے بے وقوف کی طرح، اپنے موجود خرمن کو تباہ کرتے، اور بڑے خرمن کی فکر کرتا ہے، تاکہ اس کو آرام میسر آسکے، یہ کھا سکے، پی سکے، اور خوش رہ سکے۔ اس تمام خوشگوار

لہ Self-Complacency

خواب اور ان تمام دور رس نصب العینوں کا مدار صرف اس آرام پر نہیں، جو کثرتِ املاک سے حاصل ہوگا، بلکہ اس خیال پر ہے، کہ یہ تمام منافع میرے ہیں۔ عمل غائیہ کی جگہ صرف ذہن میں ہوتی ہے اور انجام آغاز کو پیدا کر سکتا ہے۔ موسم گرما کی پیش بینی زمانۂ حال کو موسم بہار سے بدل دیتی ہے۔ لیکن جب وسائل تک ہماری رسائی نہ ہو، تو عمل مغلوج، یا ناممکن ہو جاتا ہے۔ چونکہ انسان کی زندگی مشتمل ہوتی ہے ان چیزوں کی بہتات پر، جس کا وہ مالک ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم بتا سکتے ہیں، کہ ان چیزوں کی قلت کے ساتھ یہ کیوں سکڑ جاتی ہے۔ جہاں خود اطمینانی، یا بے اطمینانی ذاتی قیمت، یا دوسروں کی طرف سے عزت و محبت، پر موقوف ہو، وہاں بھی یہی بیان صادق آتا ہے۔

خلاصہ اور نتیجہ

(۳) یہاں بعض ٹھیٹ خوشگوار اور ناخوشگوار مواقع کی پرتال ختم ہوتی ہے۔ یہ یاد ہوگا، کہ اس پرتال میں ہماری منزلِ مقصود یہ تھی کہ ان مواقع کو معروضاً اور خارجاً نہیں، بلکہ "ذاتِ شاعر کے تعلق سے" دیکھ کر ان کے خصوصیات معلوم کی جائیں۔ اب موضوع اور معروض کی شقوں میں (جو ہر تجربے میں شامل ہوتی ہے) حسیت اور توجہ کلی طور پر موضوع سے تعلق رکھتے ہیں، اور یہی دونوں مل کر تجربے کے موضوعی پہلو کو مرکب کرتے ہیں[1]۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ ہماری تحقیق کو حسیت اور توجہ کے تعلق سے سروکار تھا، بشرطیکہ حسیت کو معلول سمجھا جائے۔ اس استفسار کے جس جواب پر ہم پہنچے ہیں، وہ یہ معلوم ہوتا ہے، کہ لذت کثیر ترین موضوعی فعلیت، یا توجہ کے موثر استعمال کی نسبت سے ہوتی ہے، اور الم اس نسبت سے، کہ یہ موثر توجہ میدانِ شعور کی تنگی، یا اس کے

---

[1] دیکھو کتاب ہذا، باب سوم بند ۲ (مصنف)

تغیرات کی سستی اور قلت سے پیدا ہونے والی مزاحمتوں، صدموں، یا ناتمام اور ناقص موافقتوں، یا استعمال کی ناکامیوں کی وجہ سے بے کار اور باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن یہ ضابطہ توضیح طلب ہے۔ پھر ہم کو ان اعتراضات پر بھی غور کرنا ہے جو اس پر وارد ہو سکتے ہیں۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ توجہ کو جن وسیع معنوں میں کہ ہم نے اس کتاب میں استعمال کیا ہے، وہ ہمیشہ پیش نظر رہنے چاہئیں۔ یہ خیال رہے کہ ہم توجہ کے معنوں پر زور دیتے ہیں، نہ کہ لفظ پر، بہت ممکن ہے کہ ان معنوں کے لئے کوئی اور بہتر اصطلاح وضع ہو سکے[1]۔ اس کے بعد یہ بھی قابل لحاظ ہے، کہ اس

---

[1] اس کے متعلق جو کچھ اس سے قبل (باب سوم، بند ۲) کہا جا چکا ہے، اس کی طرف رجوع کرنا کافی ہے تاہم اس اعتراض کے خیال سے، جو اس پر کیا گیا ہے، مزید بحث بے جا نہ ہوگی۔ "فرض کرو، کہ ایک بھوکے کتے کے منہ میں سے ہڈی چھین لی جاتی ہے۔ کیا اس کی الم انگیز حسیت کو بھی منتشر توجہ کا نتیجہ کہنا صحیح ہوگا؟ کیا یہ فی الواقع رکے ہوئے ارادہ کا نتیجہ نہیں؟" مؤخر الذکر توجیہ اس تحلیل سے قریب تر ہے جس کو مکمل کرنے کی ہم کوشش کر رہے ہیں، اور اسی لئے یہ قابل ترجیح ہے۔ لیکن اس سے صرف عوام کی تشفی ہو سکتی ہے جس طرح سے کہ مقدم الذکر اس کی تشفی نہیں کر سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ ارادی توجہ میں وہ نہ ایک فعلیت اور پیٹ بھرنے کی کوشش میں یا وہ اپنی دوسری مختلف فعلیت کو فرض کرتا ہے لیکن آج کل ماہرین نفسیات کثرت قوا کے اس قدیم خیال کو ترک کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جس کو مروجہ زبان اب بھی قبول کرتی ہے خیال یہ ہے کہ قوائے عمل کی وحدت کسی ایسی مشترک بناء پر دلالت کرتی ہے جس پر یہ بظاہر مختلف اعمال مبنی ہیں۔ اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ اعمال اپنے معروضات کی وجہ سے کافی متفرق ہیں۔ قدیم نفسیات بھی ذہنی قوا اور قابلیتوں کو دو جماعتوں، عقلی اور فعلی میں تحویل کرنے کے لئے تیار تھی۔ چنانچہ ریڈ نے یہی کیا۔ لیکن اب آج کل اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اولیت کا شرف مؤخر الذکر ہی کو حاصل ہے یعنی یہ کہ اصل میں تو ذات ذہنی طلب ہوتی ہے لیکن یہ ذی عقل اس وجہ سے بن جاتی ہے، کہ علم فعل کا معاون ثابت ہوا۔ یہاں تک ہم کو اس سے پورا پورا اتفاق ہے (دیکھو باب اول)

لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا جیسا کہ معترض نے فرض کیا ہے کہ طلب توجہ کے مقابلے میں زیادہ اساسی ہے جب وقت تک کہ توجہ ارادی ہے، اس وقت تک طلب کم و بیش مدلول ہوتی ہے یعنی یہ کہ

ضابطے کے مطابق حسیت کچھ تو کمی' یا مادی' اسباب سے متعین ہوتی ہے' اور کچھ صوری' اور اس لئے کیفی' اسباب سے (۱) متقدم الذکر کے متعلق کہا جا سکتا ہے' کہ اس میں توجہ کی شدت' یا اس کے جماؤ' اور توجہ کے انتشار' یا میدان شعور کی وسعت' دونوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا ہے۔ توجہ میں اور کوئی صفات ہوتی ہوں' یا نہ ہوتی ہوں' اتنا یقینی ہے' کہ یہ محدود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ' جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' توجہ کے لئے وقت بھی درکار ہوتا ہے۔ لہذا اگر توجہ بہت وسیع میدان میں تقسیم ہو جائے' تو اس کی شدت' اور اس لئے وضاحت میں نقص واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح ہم ناقابل تمیز احضارات کے تسلسل کی طرف مائل ہو جاتے ہیں' جو اس وجہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہم اس وقت تک ارادۃً توجہ نہیں کرتے جب تک کہ ہم کو اس چیز سے دلچسپی نہ ہو' جس پر ہم توجہ کر رہے ہیں۔ لیکن اگر توجہ عدیم الارادہ' اگرچہ فعلی ہے' تو پھر طلب بالکل مدلول نہیں ہوتی۔ دوسرے الفاظ میں تجربہ بحیثیت یا یکہ گر تعامل' ان اشیا یا احضارات کی طرف عدیم الارادہ توجہ کے ساتھ شروع ہوتا ہے' جس سے تجربہ کرنے والی ذات کو تعلق ہے۔ اس کے برخلاف طلب ان کی واقفیت کو فرض کرتی ہے۔ لہذا "شعوری" فعلیت اس حد تک طلبی فعلیت کو شامل' لیکن اس سے وسیع تر ہے۔ یہی "شعوری" یا موضوعی فعلیت' توجہ کے وہ معنی ہیں' جن کو ہم پیش کر رہے ہیں۔ ہم "رکے ہوئے ارادے" کا ذکر کریں یا "منتشر توجہ" کا' دونوں صورتوں میں ہماری مراد یہی ہوتی ہے' کہ موضوعی فعلیت رک جاتی ہے۔ اسی رکی ہوئی فعلیت کی وجہ سے جو حسیت پیدا ہوتی ہے' اسے یہاں ناخوشگوار کہا گیا ہے اور اس واقعہ کی کوئی اور نہائی بنا معلوم ہوتی نظر نہیں آتی۔ اس میں شبہ نہیں' کہ یہ دونوں حالات مختلف ہیں۔ چنانچہ منتشر توجہ' عام' یا محدود معنوں میں عقلی حسیات (ج) سے تعلق رکھتی ہے' اور "رکا ہوا" ارادہ" ان حسیات سے تعلق رکھتا ہے' جن کو ہم نے ابتوئی (۵) کہا ہے' اگرچہ بھوک کتے کی سطح پر ان کی ابتدائی صورت کو ہم نے بیان نہیں کیا ہے لیکن یہاں ہم کو صرف مشابہت سے سروکار ہے' نہ کہ اختلاف سے۔ ان ہی مسلّمہ اختلافات کی وجہ سے ہم نے حسیت کی ایک مشترک بنا کی تلاش شروع کی تھی۔ طلب سے تعلق رکھنے والی حسیات کو ہم نے اپنی بحث میں اس لئے شامل نہیں کیا' کہ طلب خود ادنی طور پر حسیت پر موقوف ہوتی ہے' اور اسی لئے اس پر بعد میں غور کیا گیا ہے۔ دیکھیو باب سوم نمبر ۱' اور باب نہم نمبر ۲ (مصنف)

عدم تسلسل سے تمیز نہیں کیا جا سکتا۔ میدان شعور میں صرف اتنے احضارات ہونے چاہئیں جن پر ہم توجہ جما سکتے ہیں۔ کثیر ترین انتشار سے ہمارا کام نہیں چلتا۔ اسی طرح کثیر ترین جماؤ بھی جس کو زاہد پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے، شعور کی عام شرائط کے خلاف پڑتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک واحد بسیط احضار (یہ کسی قدر شدید کیوں نہ ہو) قابل تفرق نہیں ہوتا، اور مرکب احضار ایک طرح کی کثرت ہوا کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کمی اسباب کے لحاظ سے موثر ترین توجہ بالضرورت کمس بے ہنگی اور مکمل انہماک کے درمیان واقع ہونی چاہئے۔ اگر انتشار کی زیادتی ہوتی ہے، تو موثر توجہ جماؤ کی زیادتی کے ساتھ ساتھ ایک خاص حد تک بڑھتی جاتی ہے لیکن اس حد سے آگے گزرنے کے بعد، اگر یہ شدت برابر بڑھتی ہے، تو یہ گھٹ جاتی ہے۔ اگر زیادتی جماؤ کی ہو، تو صورت اس کے برعکس ہوتی ہے (٢) لیکن چونکہ یہ کمی اسباب قابل تمیز احضارات، یا تغیرات شعور، کو شامل ہوتے ہیں، لہذا صوری اسباب کا راستہ بھی کھلا ہوتا ہے۔ چونکہ مختلف احضارات والیز شعور کے اوپر یکجا ہو کر مختلف طریقوں سے باہم ملتے ہیں، لہذا ہو سکتا ہے کہ ایک میدان وسیع تر ہو، اور اس کے باوجود دوسرے میدان کے برابر شدید ہو، یا یہ کہ شدید تر ہو، لیکن بلحاظ وسعت دوسرے میدان کے مساوی ہو۔ یہ صورتیں میدانِ شعور کے اجزا، ترکیبی کی مفید تر ترتیب کا نتیجہ ہوا کرتی ہیں[1]

---

[1] چونکہ یہ کہنا ممکن ہے کہ ہر ایک قابل تمیز احضار بسیط و مفرد ہوتا ہے لہذا تحت شعور کے قیاس کی بنا پر ہم یہ کہنے کے لئے آزاد ہیں، کہ جس خوشگواری، یا ناخوشگواری کی توجیہ شدت کے ذریعہ نہیں ہو سکتی، وہ ان عناصر کی غیر معلوم اور خفیہ ہمواری، یا ناہمواری، مطابقت، یا عدم مطابقت کا نتیجہ ہوتی ہے، جن کو علیحدہ علیحدہ معلوم نہیں کیا جا سکتا۔ اعلے حواس کے احساسات کی حالت میں تو یہ قیاس یقیناً بہت دلکش معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگرچہ یہ قیاس دلکش ہے، تاہم یہ سائنٹفک نہیں۔ اگر کوئی احضار اس طرح خوشگوار، یا ناخوشگوار ہے اگر اس وجہ سے توجہ کو از سر نو تقسیم کرنا پڑتا ہے۔

جس عقیدے کو یہاں واضح کیا جا رہا ہے یعنی یہ کہ حسیت تاثیر پر مبنی ہوتی ہے اس کا اصلی حصہ ارسطو کا ہم عصر ہے۔ ہم نے صرف یہ کیا ہے کہ اس کو صحیح نفسیاتی الفاظ میں بیان کر دیا ہے اور طوائی نظریہ کی لاابالیوں سے اس کو پاک کر دیا ہے[۱] جس صورت میں کہ ھیملٹن نے اس کو بیان کیا ہے[۲]۔ جو امکانی اعتراضات کہ اس پر وارد ہو سکتے ہیں ان میں سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) تو معقول طرز عمل تو یہ ہے کہ اس کی توجیہ کو اسی تعلق میں تلاش کیا جائے جو اس پر لا باقی اندر میدان شعور میں ہے۔ علاوہ ازیں یہ ظاہر ہے کہ چونکہ تحت شعور کے واقعات کی توجیہ صرف شعور کے واقعات کی تمثیل کی بنا پر ہو سکتی ہے لہٰذا اگر ایک میں کوئی ناقابل توجیہ عنصر ہے، تو اس کے مقابل دوسرے میں بھی ایک ناقابل توجیہ عنصر ہونا چاہیے۔ اگر اس حسیت کی توجیہ، جو ایسے احضار سے پیدا ہوتی ہے، جو بظاہر بسیط منفرد معلوم ہوتا ہے، نفی الشعور سے نہیں ہو سکتی، تو ہم کو ماننا پڑتا ہے، کہ بعض احضارات ناخوشگوار ہوتے ہیں محض اس وجہ سے، کہ وہ ناخوشگوار ہیں۔ یہ ناقابلیت توجیہ ایسی ہے، جس کو تحت شعور کا قیاس اور پیچھے کی طرف دھکیل سکتا ہے، لیکن جس کو وہ رفع نہیں کر سکتا (مصنف)

[۱] ان ہی کی وجہ سے جان سٹوارٹ مل کی پر زور تنقید بظاہر اچھی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر ہم "بے شمار طاقتوں اور توانائیوں کی آزاد اور بے روک عمل" کی بجائے "موضوعی فاعلیت و قوت" کہیں اور حسیت سے ایک عضو یا قوت کی حالت نہیں، بلکہ ذات کی حالت مراد لیں، تو اس تنقید کا اکثر حصہ بے معنی ہو جاتا ہے۔ اب اس عقیدے کے متعلق یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ یہ "ایک نظریہ ہے، جو صرف یہ بتاتا ہے، کہ "لذت حس کی خوشگوار حالت" یا اس شے کی لذت بخش صفت کا نتیجہ ہوتی ہے، جو اس حس کے سامنے آتی"۔ (مصنف)

[۲] ذیل کا حرکی (Dynamic) نظریہ جو ارسطو کے نظریہ کا عضویاتی تکملہ ہے لہمان (Lehmann) نے پیش کیا عصبی اصلاح یا ادغام کے عمل جمع و فرق (Metabolic) (Process) کو اس نے (الف سے ظاہر کیا ہے اور عصبی نقصان یا افتراق کے عمل جمع و فرق کو (د) سے۔ (الف اور د کی نسبت کو فرووڑن (Verworn) نے Biotonus (حیاتی تنش) کہا ہے۔ اب لہمان کہتا ہے کہ "اگر عصبانیوں (Neurones) کے مرکزی مجموعہ کی

کم سے کم وہ وکی پیش بینی کر سکتے ہیں۔ ان پر غور کر لینے سے ہمارا عام خیال زیادہ واضح ہو جائے گا۔ پہلا اعتراض یہ ہو سکتا ہے کہ اس عقیدہ کے مطابق سونے کی حالت ایک مسلسل ناخوشگواری کی حالت ہونی چاہئے، کیونکہ اس حالت میں ہماری فاعلیت اور قوۃ بلحاظ شدت و وسعت، بہت جلد ہی محدود ہو جاتی ہے۔ یہ بیان شدت کی حد تک بالکل، اور کم از کم اعلیٰ شعور کی وسعت کی حد تک جزواً صحیح ہے۔ یہ سچ ہے، کہ بعض ضخیم اور خوشگوار عضوی احساسات سو جانے کی حالت سے تعلق رکھتے ہیں، لیکن احضارات کا تنوع تو بہر صورت کم ہو جاتا ہے۔ لیکن اس حالت میں توجہ کی قابلیت بھی تو تیزی کے ساتھ کم ہو رہی ہے۔ اس حالت میں ایک ضعیف سا احساس بھی داخل ہو کر تمام جسم کے آرام کی ضخیم لذت کی بجائے ایک حس پر بوجھ کا شدید احساس پیدا کرتا ہے اور حرکت کرنے، یا فکر کرنے، کے لئے توجہ کا ہر ارادی جماؤ اسی قسم کا عضوی تنازع، بے کار کوشش، اور آرام کے انسداد، کا باعث ہوتا ہے۔ میدانِ شعور کے زیادہ معین اجزاء ترکیبی کے لحاظ سے طبعی نیند، اور اُس حالت یکسانی میں بہت مشابہت ہے جس کو ہم "اجیرن پن" کہتے ہیں۔ تاہم جو تحریک وہیجان کے بے کاری کی اکتاہٹ کو ختم کر کے ایک کا خاتمہ کرتا ہے، وہی باکاری کی اکتاہٹ کی تجدید سے دوسرے میں مخل انداز ہوتا ہے۔ ایک موجود الوقت ذرائع کے متناسب ہوتی ہے، لیکن دوسری ایسی نہیں ہوتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زیر بحث کثیر ترین موثر توجہ، بقول ارسطو، ایسا کثیر ترین ہے، جو ہمارے تعلق سے اضافی ہے۔ لہٰذا یہ ممکن ہے کہ وسیع تر میدانِ شعور کا محدود تر میدانِ شعور

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کی فعلیت کے دوران میں ا الف اور ح مساوی ہوں یعنی اگر الف/ح ایک کے برابر ہو، تو اس حیاتی تنش کا نفسی اظہار خوشگواری، یا لذت، کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ لذت (الف اور ح) کی زیادتی کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتی جاتی ہے لیکن اگر ح الف سے زیادہ ہو جائے اور اس طرح حیاتی تنش کم ہو جائے یعنی الف/ح ایک سے کم ہو جائے تو اس حالت کا نفسی اظہار الم کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ الم الف/ح کی قیمت کم ہونے کے ساتھ ساتھ بڑھتا جاتا ہے۔ مصنف)

میں تغیر ہونا ایک خوشگوار تغیر ہو، بشرطیکہ توجہ کا استعمال کامیابی کے ساتھ ہو رہا ہے۔ لیکن اصلی و حقیقی معنوں میں آرام و سکون کی نام نہاد سلبی لذات میں میدان شعور اتنا تنگ نہیں ہوتا، جتنا کہ توجہ کے جماؤ کی مقدار میں تغیر میں ہوا کرتا ہے۔ بازیافت سے تعلق رکھنے والے ضخیم عضوی احساسات کی جگہ ان تھکی ہوئی طاقتوں کے احساسات۔ لے لیتے ہیں، جن کو کام کرنے پر مجبور کیا جا رہا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر صورت میں ہم کو تمام خوشگوار یا ناخوشگوار احوالِ شعور کی اس موضوعی اضافیت کو اپنے ذہن میں رکھنا چاہئے۔

کیا لذت کیفاً مختلف ہوتی ہے؟

(۴) ابھی ہمیں ایک اور بڑی مشکل کو حل کرنا ہے۔ نظری اخلاقیات میں اس سوال پر مدت سے بڑی گرماگرم بحث ہو رہی ہے، کہ لذت صرف کماً مختلف ہوتی ہیں، یہ کہ ان میں کیفی اختلافات بھی ہوتے ہیں یعنی یہ، کہ کیا نفسیاتی تحلیل ہم کو اس بات کا مجاز گردانتی ہے کہ ہم ان میں سوائے ورجۂ بقاء وغیرہ، کے فرق کے اور کسی فرق کو تسلیم نہ کریں؟ یہ موخر الذکر عقیدہ بنتھم کا تھا جس کا یہ فقرہ کہ "ایک سوئی اتنی ہی اچھی ہوتی ہے جتنا کہ شعر بشرطیکہ یہ لذت آفرین ہو" افادیت کے لئے مدت تک سد راہ رہا۔ یہ تمام بحث انگریزی اصطلاحات کے اس ابہام کی وجہ سے بہت تاریک ہو جاتی ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ لذت اور لذات (Pleasure and pleasures) ہم معنی الفاظ نہیں۔ ایک لذت یا چند لذات (a pleasure or p'easures) سے مراد وہ قابل بیان احضار یا احضارات ہیں، جو خوشگوار ہوتے ہیں یعنی جن سے لذت حاصل ہوتی ہے محض لذت (Pleasure simply) کا اشارہ نفس اس موضوعی حالت حسیت کی طرف ہوتا ہے۔[1]

---

[1] پروفیسر لیڈ (Ladd) اس تفریق کو نظرانداز کر دینے کی وجہ سے ایک سیئین

دیگر مصروفیات عمل کی طرح مقدم الذکر کی مختلف طریقوں سے جماعت بندی ہو سکتی ہے۔ ہم ان کو کثیف و لطیف بھی کہہ سکتے ہیں، اور کم قیمت اور خوشگوار بھی، لیکن لذت کی علتیں اگرچہ بہت سی ہو سکتی ہیں، تاہم نفس حسیت ایک موضوعی حالت ہے، جو صرف بلحاظ شدت اور بقا کے مختلف ہوتی ہے۔ اس کی بہترین شہادت ہم کو ان افعال کی عام نوعیت میں ملتی ہے، جو اس حسیت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کی طرف ہم اگلے باب میں توجہ کریں گے۔ منابع لذت کتنی قدر مختلف کیوں نہ ہوں، اور ان کی مناسبت کا اخلاقی یا رسمی اندازہ خواہ کچھ ہی ہو، اگر ایک معلومہ موقعہ و محل "خوشگوار ہے" تو ہم اس کو باقی رکھنا چاہتے ہیں، اور اگر یہ ناخوشگوار ہے، تو ہم اس کو رفع کرنا چاہتے ہیں۔ اسی طرح ہم زیادہ لذت کو تھوڑی لذت پر، اور تھوڑے الم کو زیادہ الم پر، ترجیح دیتے ہیں[1]۔ واقعہ یہ ہے، کہ بحیثیت نفسیاتی اصطلاح کے، ترجیح کے یہی تمام معنی ہیں۔ کانٹ بھی ہمارے اس خیال سے بالکل متفق ہے۔ دیکھو (انتقاد عقل عملی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)۔ انجام الذہول (Ignoratio elenchi) کا مرتکب ہوتا ہے (مصنف)

[1] مذکورہ بالا بیان سے متعلق ایک قابل مصنف نے لکھا ہے: "اس میں ذہن کو طلب کے لحاظ سے لوح سادہ فرض کیا گیا، جیسا کہ کانٹ کا ہر متعلم بآسانی معلوم کر سکتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق ذہن میں کوئی ضروری طلبی خاصیت نہیں۔۔۔ صدور فعل سے قبل اس پر لذتی تجربات کے نقوش کا ہونا لازمی ہے، اور اس کے لذات و آلام اس کی فعلیت کو علی الاطلاق متعین کرتے ہیں۔" اس اعتراض میں اس بات کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، کہ لذت اور ترجیح حسیت اور طلب ایک دوسرے پر دلالت کرتے ہیں۔ جس موضوع کی فعلیت لذات و آلام سے متعین ہوتی ہے، اس میں "ایک لازمی طلبی خاصیت کا ہونا" ضروری ہے۔ یہ ان معنوں میں خود اپنے آپ کو متعین کرتی ہے، اس کی حسیات وہی ہیں، جو یہ ہیں، محض اس وجہ سے کہ یہ وہ ہے، جو کچھ یہ ہے۔ سپنوزا کا قول ہے کہ "ایک فرد کی حسیت دوسرے فرد کی حسیت سے صرف اس حد تک مختلف ہوتی ہے، جس حد تک ایک کا جوہر دوسرے کے جوہر سے مختلف ہوتا ہے۔" اس کا مطلب ہے، کہ ایک فرد کبھی بھی بالکل بے بہرہ نہیں بن سکتا۔ یہ کبھی بھی بکھتا ہے اور کبھی نفی یہ کہ قبول کنندہ بھی ہوتا ہے،

بقیہ نوٹ ۱) عقلمندی اور بے وقوفی دونوں اس لحاظ سے برابر ہیں کہ جس راستے کو ایک چھوڑتی ہے، دوسری اس کو اختیار کرتی ہے۔ خارجی طور سے دونوں راستے ایک ہی وقت اختیار نہیں کئے جا سکتے۔ لیکن یہ مسئلہ نفسیات سے تعلق نہیں رکھتا۔ لیکن فکری زندگی کے شروع ہوتے ہی عمل کے اس ابتدائی قانون کے مستثنیات برابر رونما ہوتے نظر آتے رہیں، باوجود اس کے کہ ہم ہر فرد کو خود اپنا قانون ساز سمجھتے ہیں۔ یہ مستثنیات، جیسا کہ ہم عنقریب سمجھیں گے، صرف ظاہری ہوتے ہیں[1]۔ بہر کیف یہ اصول بداہتہً فکری زندگی کے شروع ہونے سے قبل صادق آتا ہے۔ یہ صرف اس وقت تک صادق آتا ہے، جب تک کہ ہم موجودہ منابع حسیت کو ملحوظ رکھتے ہیں، نہ کہ ان کے بازاحضارات کو۔ اس کو مان لینا نفسیاتی حیثیت سے سب کچھ مان لینے کے برابر ہے، کیونکہ اب تجربہ کی مزید ترقی کی توجیہ تخلیقی نقطۂ نظر سے ممکن ہو جاتی ہے۔

لہٰذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ حسیت کے صرف کمی اختلافات ہمارا نقطۂ آغاز ہیں، اب ہم کو اساسات حسیت کی نوعیت میں صوری اور کیفی اختلافات کے نشو و بروز کی توجیہ کی کوشش کرنی ہے۔ لیکن اگر جذب و ہرب لذت والم کی ممتنع القیاس حالتوں سے پیدا ہوتے ہیں، تو موضوع کی وحدت اور اس کے تسلسل کو محفوظ رکھنے کا سوائے فکری افتراضات کے اور کوئی طریقہ نہیں۔ یہی عقیدہ آزادی ارادہ کی انتہائی صورت ہے۔

لہٰذا سوال یہ ہے کہ اگر فعل انجام کار صرف کمی فرق پر موقوف ہوتا ہے، تو پھر یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ حسیت کے اعلےٰ منابع ادنیٰ پر سبقت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور فاعل بھی۔ دوسرے الفاظ میں یہ کم و بیش متفرق ماحول میں ایک کم و بیش تعیین کرنے والی ذات کی صورت میں شامل ہوتا ہے لیکن دیکھو باب اول بند ۴ اور باب دوم بند ۵۔ جس لزوقی عقیدہ کو قابل معترض نے میری طرف منسوب کیا ہے، اس سے میرا بعد میری ایک تصنیف سے واضح ہوتا ہے دیکھو (Realm of Ends) صفحہ ۴۳۹ تا ۴۴۹ (مصنف) [1] دیکھو باب یازدہم بند ۳ (مصنف)

بے جاتے ہیں؟ اگر صرف کمیت ہی سے ترازو مضطرب ہو جاتی ہے، تو پھر کیفیت کی گنجائش ہی کہاں ہے؟ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے، کہ جب کوئی ماہر فلکیات اپنی تمام تلاش کے بعد ایک نیا ستارہ ڈھونڈ نکالتا ہے، تو اس کو زیادہ خوشی ہوتی ہے، بہ نسبت اس بھوکے شخص کے جس نے اپنے پیٹ بھرنے کے لئے کوئی پھل پا لیا ہے۔ اس سوال کو سمجھنے کے لئے ہم اسی طرح کی ایک اور مثال لیتے ہیں۔ ہم بالعموم زندگی کی اعلیٰ اور ادنیٰ صورتوں میں تمیز کرتے ہیں، کہ دیگر باتیں مساوی رہنے کی صورت میں ایک بڑی مچھلی میں چھوٹی مچھلی کی نسبت زیادہ جان ہوتی ہے۔ لیکن ہم کیکڑے میں یہ فرض نہیں کر سکتے، کہ اس میں بالضرورت جان زیادہ ہوتی ہے، اگرچہ یہ یقینی ہے، کہ اس کی جان اعلیٰ صورت رکھتی ہے۔ اب سوال ہو سکتا ہے، کہ عام حیوانات کے ارتقا میں زندگی کا یہ قدم آگے کس طرح پڑتا ہے؟ عام میلان تو ہر لحظہ زیادہ جان، اور زیادہ نشو و نما کی طرف ہوتا ہے، لیکن ابقائے ذات کا یہ عمل غیر محسوس سا لیکن مستقل طور پر اس ذات کو بدلتا ہے، جو باقی رہتی ہے۔ جانور صرف اپنی کھال کو بھرنے میں مصروف رہتا ہے، لیکن اسی قدر آسانی کے ساتھ وہ بہتر کھال بھی حاصل کر لیتا ہے، اور اس وجہ سے اس کو مختلف طریقہ سے بھرتا ہے۔[1] گوبھی اور شہد اب بھی وہی ہیں جو یہ پہلے تھے، لیکن اب کیڑا تیتری بن چکا ہے، لہذا یہ بھی اس تیتری کے تعلق سے بدل جاتے ہیں۔ اسی طرح جس وقت کہ ہم ایک زیادہ خوشگوار حالت شعور پر ترجیح دے رہے ہیں، اسی وقت ہمارا ما فی الشعور بھی برابر بدل رہا ہے۔ زیادہ لذت اب بھی کم لذت پر بھاری ہوتی ہے، لیکن "لذات" جن کا وزن ہو رہا ہے، یا تو اب بذات خود بدل چکی ہیں" یا کم از کم

---

[1] یہاں اس تعمیم کی کچھ پیش بینی ہوتی ہے جس کو وونٹ نے "اصول تباین غایات" کے نام سے پیش کیا ہے: "جو غایت کہ معروضاً حاصل ہوتی ہے، بالعموم اس غایت سے زیادہ ہوتی ہے جس کو حاصل کرنے کی تجربہ کرنے والی ذات نے نیت کی تھی۔" (مصنف)

ہمارے لئے اب وہ نہیں، جو پہلے تھیں، لہٰذا ہم کو اس بات کی ضرورت نہیں کہ اعلےٰ لذات ہمیشہ، ادنیٰ لذات کی بہ نسبت، زیادہ خوشگوار ہوں۔ ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ اس سطحِ حیات تک ترقی، جہاں اعلیٰ اشیا لذت مہیا کرتی ہیں، زیادہ خوشگوار اور کم ناخوشگوار ہو، بہ نسبت اس کے کہ ہم پیچھے رہ جائیں۔ یہ شرط توفیق اور ندرت کے ان مخالف اثرات سے پوری ہوتی ہے، جن کی طرف پیچھے اشارہ ہوا ہے۔ اس وقت اس توجہ کو مستحق کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے، جو ایک نوزائیدہ بچہ اپنے موجودہ احساسات کی طرف کرتا ہے۔ اگر یہ ندرت کبھی ختم نہ ہو، تو پھر دلچسپیاں، جن کی جڑیں ماضی میں ہوتی ہیں، جو مستقبل کی بہتری یا ابتری کی توقع والی ہیں، اس سے کوئی تعلق ہی نہ رکھیں۔ اس سے بھی زیادہ اعلےٰ سطحات پر یہ شرط اس اہم واقعے سے پوری ہوتی ہے، کہ توجہ زیادہ کامیابی کے ساتھ اس چیز سے خرچ ہو سکتی ہے، جس کو ہم میدانِ شعور کی اصلاحاتِ صورت کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس تمام گفت و شنید کے بعد بھی اعلےٰ اور ادنیٰ حیات کے فرق کو کمیت کے فرق کے ساتھ متلازم کرنے میں ایک خاص نفرت پیدا ہونے کا احتمال ہے، لیکن یہ نفرت دوسرا نتیجہ ہے اس عام غلط افتراض کا، کہ حقیقت توڑنے سے ملتی ہے، نہ کہ جوڑنے سے۔ کوئی منطقی ترکیب بھی اشیاء پر پوری طرح احاطہ نہیں کر سکتی۔ باقی یہ نفرت بالکل جذبی ہے، اور اتنی ہی معقول ہے، جتنی کہ وہ کراہیت جو پہلی پہلی تشریحی چیر پھاڑ کے وقت محسوس ہوتی ہے[۱]

۱؎ کسی چیز کو عناصر میں تحویل کر کے دیکھنے سے وہ چیز اس حالت کے مقابلے میں فروتر معلوم ہوتی ہے، جب وہ بہ حیثیت مجموعی دیکھی جاتی ہے۔ ایک بت یا عمارت کو پتھر، ملبہ اور توازن تناسب میں تحویل کرو اور بتاؤ کہ خوبصورتی کے گزشتہ تجربے کی علتوں میں سے کون سی علت باقی ہے۔ اسی طرح ایک نیک کام کو خواہشات اور کسی کلی قانون میں تحویل کرو، اور دیکھو کہ تم نے اس کو تحلیل کرنے کی بجائے اس کو ضائع تو نہیں کر دیا، اگرچہ اس میں اور کوئی ایسی چیز نہ تھی جس کو یہ تحویل کیا جا سکتا۔ مسز گرانٹ (مصنف)

بابِ یازدہم

حسیت کے اثرات: جذبہ اور فعل

جیمس ولینگ کا نظریۂ جذبات

(۱) اب ہم حسیت کے خارجی عمل سے اس کے خارجی اثرات، یعنی حرکی رو اعمال، یا ذواتِ متاثر کے اظہارات، کی طرف آتے ہیں۔ ہم ان وجوہ پر غور کر چکے ہیں، جن کی بنا پر ہم منتشر اور پھیلی ہوئی حرکت اور اس عضوی تحریک کو اولی اور ابتدائی خیال کرتے ہیں، جو اب بھی حسیت کے فوراً بعد پیدا ہوتی ہے، اور جو جذبی اظہار کی ہر قسم میں ایک مشترک خصوصیت کی صورت میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے[1] اسی وجہ سے ہم نے اس اولی رد عمل کو حسیت کا فوری اثر فرض کیا ہے۔ دیگر ماہرین نفسیات بھی، عامۃ الناس کے ہم خیال ہو کر، اس کو ایسا ہی سمجھتے ہیں لیکن ولیم جیمس نے اس خیال کو الٹنے کی کوشش کی ہے۔ اسی قسم کا خیال اور تقریباً اسی وقت طب کے ایک ولندیزی پروفیسر سی لینگ، نے بھی ظاہر کیا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام نظریۂ جیمس ولینگ رکھا گیا ہے[2] اب

---

[1] دیکھو باب دوم، بند ۵ (مصنف)

[2] واقعہ یہ ہے کہ یہی خیال ۱۸۴۶ء میں جرمن ماہر علم تشریح ہنلے کے ذہن میں بھی آیا تھا۔ جیمس نے اس کا مختصر ذکر کیا ہے۔ پھر ۱۸۵۶ء میں زولبے (Czolbe) نے بھی یہی خیال ظاہر کیا تھا جس کو ایف۔ اے لینگ قبول کرتا ہے (مصنف)

آگے بڑھنے سے قبل ہم کو اس نظریے پر غور کرنا چاہئے۔

"عامۃ الناس کہتے ہیں کہ ہمارا نقصان ہوتا ہے لہذا ہم کو افسوس ہوتا ہے، اور ہم روتے ہیں۔ ہم ایک ریچھ کو دیکھتے ہیں، ہم کو ڈر لگتا ہے، لہذا ہم بھاگتے ہیں۔ ہمارا رقیب ہماری ہتک عزت کرتا ہے، ہم کو غصہ آتا ہے، اور ہم مارتے ہیں"۔ یہ جیمس کا فاتحہ کلام ہے۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے:"جس قیاس کی یہاں حمایت کی جارہی ہے، اس کے مطابق واقعات کی یہ ترتیب غلط ہے۔ ایک ذہنی حالت بالراست دوسری ذہنی حالت کو پیدا نہیں کرتی۔ ان کے درمیان جسمانی اظہارات حائل ہونے چاہئیں۔ زیادہ معقول بیان یہ ہے کہ ہم کو افسوس ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ ہم روتے ہیں، ہم کو غصہ آتا ہے، صرف اس لئے، کہ ہم مارتے ہیں، ہم کو ڈر معلوم ہوتا ہے، صرف اس سبب سے کہ ہم کانپتے ہیں، نہ یہ کہ روتے ہیں، یا مارتے ہیں، یا کانپتے ہیں، کیونکہ ہم کو افسوس ہوتا ہے، یا غصہ آتا ہے، یا ڈر لگتا ہے"۔ اس طرح جس ترتیب سے یہاں انکار کیا جارہا ہے، وہ وہ نفسیاتی ترتیب ہے، جو مقبول عام ہے۔ جس ترتیب کی وکالت کی جارہی ہے، وہ محض نفسی طبیعی ترتیب ہے۔ جس چیز کو ہم فعلی یا ابتدائی موضوعی جواب کہہ رہے ہیں، وہ فی الحقیقت بالکل فعلی نہیں۔ ہم اس کو جذبہ یا اظہار کہنے لگتے ہیں لیکن درحقیقت یہ ایک ہیجان، یا ارتسام ہے۔ یہ محض احساسی اعمال ہیں، جو طبیعی واقعات سے پیدا ہونے والے درآئندہ تموجات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ شے مہیج کا اضطراری اثر ہے...... تمام سوالات اب علتی ہیں یعنی یہ کہ یہ شے کن تغیرات کو پیدا کرتی ہے، اور وہ شے کن تغیرات کو؟ اور یہ کہ اشیا انہیں تغیرات کو کیوں پیدا کرتی ہیں، کسی اور قسم کے تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، لیکن یہ سوالات اپنے پیدا ہونے کے لئے جیمس ولینگ کے نظریے کے منتظر تھے، اور حقیقت یہ ہے، کہ انہیں سوالات سے اس نظریئے کی خامیاں آئینہ ہوتی ہیں۔ جو اشیا کہ ایک سابقا منظم آنے کی مدد سے،

اور نفسی مداخلت کے بغیر جسمانی تغیرات کو متعین کرتی ہیں، ان کو طبعی افعال سمجھا جا سکتا ہے۔ پھر ہم کو یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ یہ تمام عمل بالکل اضطراری کہا گیا ہے، لیکن صرف بہ سلیقہ ماہرین عضویات ہی کہیں گے، کیونکہ اشیاء اضطرابات کو پیدا کرتی ہیں۔ یہ کہنا بھی صحیح نہیں کہ محض احساسات ان کو پیدا کرتے ہیں۔ اضطراری فعل کو تو مہیج[1] کی ضرورت ہوتی ہے۔ فوسٹر کا قول ہے کہ "اضطراری فعل کا جوہر یہ ہے کہ یہ ایک عصبی خلیہ کے سریع التہیج نخزمایہ[2] کے ذریعے سے درآیندہ ہیجانات کو برآئندہ ہیجانات میں بدل دے"۔ جیمس کو پہلے تو ایک پنجرے میں بند ریچھ کے سامنے لے جا کر کھڑا کرو، اور پھر ایک آزاد ریچھ کے سامنے پہلی شے کو تو وہ پن پیشش کرتا ہے، اور دوسری کو دیکھتے ہی یک بینی و دو گوش بھاگ کھڑا ہوتا ہے۔ یا پہلے اس کو تان سین کی محفل سرود میں لے جا کر کھڑا کرو، اور پھر باقی کی تصویر خانے میں۔ کیا وہ اب بھی مشابہ "علتوں" کے مختلف نتائج، یا مختلف "علتوں" کے مشابہ نتائج کی توجیہ مہیجات اور ان کے اضطراری اثرات میں کرے گا؟

اس تحدی کو وہ یقیناً قبول نہ کرے گا۔ وہ ہم کو یاد دلائے گا کہ اس کی اصطلاح میں "تمام موقعہ و محل وہ مہیج ہے جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے"۔ لیکن "شے یعنی ایک مہیج، جو ایک سابقاً منظم آلے کی مدد سے ایک برآئندہ اخراج میں تبدیل ہو جاتا ہے، اور شے یعنی مجموعی موقعہ و محل، جس کا جواب وہ ذات دیتی ہے، میں ایک جہان اختلاف ہے۔ اب اگر ہم پہلے معنوں کو لے کر جذبہ کی علی توجیہ کی کوشش کرتے ہیں، تو نظریہ ذی شعور خود کار[3] گریبان گیر ہوتا ہے، اور یہ وہ نظریہ ہے جس کو خود جیمس نے کسی اور جگہ مسترد کیا ہے۔ اس کے برخلاف دوسرے معنوں میں پہلے

---

[1] Stimulus

[2] Protoplasm

[3] Conscious automaton theory

تو ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے، کہ موضوع کی وضع و حالت ردعمل کے لئے ضروری ہے، اور پھر یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ ردعمل لذت و الم، یعنی کسی ایسی دلچسپی، سے معین ہوتا ہے، جو اس پر موقوف ہے۔ ماہرین نفسیات نے "لا استثنا" جذبہ کی یہی تحلیل ہمیشہ کی ہے، اور اب بھی کرتے ہیں۔ اس سے ایک اور نیا مقولہ روشنی میں آتا ہے، یعنی قدر یا قیمت کا، اور یہ مقولہ ماہر عضویات کی حکومت سے بالکل باہر ہے، اور ان میکانکی تماثیل کے منافی ہے، جو وہاں موزوں ہو سکتی ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ یہ تصور صرف تفکر سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جن تجربات سے یہ مستخرج کیا جاتا ہے، یعنی تجربہ کرنے والی ذات کے تاثری احوال اور طلبی میلانات، وہ مقدم ہونے چاہئیں صرف اسی مرکزی نقطۂ نظر سے خارجی موقعہ ومحل ایک قیمت رکھتا ہے، اور اسی قیمت سے موضوع کی وضع حالت کی توجیہ ہوتی ہے۔ اسی میں ہم کو وہ اشارہ ملتا ہے، جس کی وجہ سے ہم جیمس کے اٹھائے ہوئے سوالات علت کا جواب دینے کے قابل ہوتے ہیں۔

اب اختباری تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ محرک[۱] اوعیہ و تنفس سے تعلق رکھنے والے جو تغیرات کہ جذبی تحریک میں نمایاں ہوتے ہیں، وہ ایک حد تک تمام شعوری فعلیت میں موجود ہوتے ہیں۔ ایک موقعہ ومحل جس قدر زیادہ غیر مانوس اور دلچسپ ہوگا، اسی قدر زیادہ و غالب پھیلی ہوئی، اور منتشر وہ حرکات ہوں گی، جو قصدی کہلاتی ہیں، اور وقوفی اور فعلی دونوں پہلوؤں میں جس قدر ترقی ادغام میں ہوتی ہے، اسی نسبت سے انتشار تجدید اور مطابقت کے لئے جگہ خالی کرتا جاتا ہے۔ لیکن اہم نکتہ یہ ہے، کہ شعور فعلیت (یہ عضوی اضطرارات کی صورت میں ہو، یا قصدی اعمال کی صورت میں) کے یہ دونوں اجزا ہمیشہ موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کو ممیز اور علیحدہ اعمال نہیں سمجھ سکتے، جیسا کہ ماہر عضویات مخلط اور

---

۱ Vaso-motor

نیز فقط عضلات کے وظائف کو سمجھتا ہے۔ تا وقتیکہ ہم ہر فعلیت کو اضطراری سمجھیں، جیسا کہ ماہر عضویات اپنے نقطہ نظر پر شدت کے ساتھ قائم رہ کر سمجھ سکتا ہے، اس وقت تک جذبی اظہار کو ایسا عضوی احساس سمجھنا ممکن نہیں، جس کے ساتھ موضوع کے طلبی رویہ کو کوئی تعلق نہیں ہے۔

لیکن یہ بہت جلدی واضح ہو جاتا ہے، کہ جیمس درحقیقت ان عقلی سوالات کو اٹھانے کا منشاء رکھتا تھا، جن پر ہم نے غور کیا ہے، اس کا اصلی خیال یہ ہے، کہ جذبہ عضوی احساسات کے مجموعہ کے سوا اور کچھ نہیں۔ لیکن اس خیال کو ثابت کرنے میں وہ ایک اور مختلف بیان دے گیا۔ اب ہم اسی بیان پر غور کرتے ہیں۔ یہاں بجائے اس کے کہ وہ ان اشیاء کی تحقیق کرتا، جو جذبات کو برانگیختہ کرتی ہیں، اس نے یہ ثابت کرنا چاہا، کہ اگر جسمانی علت پیدا ہو جائے، یہ کسی طرح بھی پیدا ہو تو جذبہ موجود ہو جاتا ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے کہ یہ بلا شئے ہو۔ یہاں اس کا مافی الضمیر بالکل واضح ہے۔ جذبات خاص عضویاتی احساسات کے ایک مرکب کے ہم معنی ہیں، یعنی یہ کہ یہ مرکبات جذبات ہیں۔ یہ دونوں نہ صرف شریک فی الوجود ہیں، بلکہ بعینہ ایک بھی ہیں۔ اس طرح شئے مہیج آخر کار عضویاتی بن جاتی ہیں، یعنی یہ کہ یہ ہر وہ مہیج ہے، جو ان احساسات کو پیدا کرتی ہے۔ یہ شئے نفسیاتی یعنی ہر رد عمل کرنے والی ذات کا تام موقعہ و محل نہیں ہو سکتی، کیونکہ خیال یہ ہے، کہ ان معنوں میں جذبہ "بلا شئے" بھی ہو سکتا ہے۔ اس خیال کی تائید میں جیمس نے پہلے تو بہت سے مریضوں کا حال لکھا ہے، جن کے جذبات اسی طرح "بلا شئے" تھے۔ خارجاً "بلا شئے" جذبہ تو ہو سکتا ہے لیکن یہ کہ یہ کبھی باطناً بھی "بلا شئے" ہو سکتا ہے، ان مثالوں سے ثابت نہیں ہوتا۔ ان سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے، کہ اشیاء مہیج غیر واضح اور وہمی تھیں۔ ہر شخص جانتا ہے، کہ عضوی اضطرابات اس مخیلہ کا احیاء کر سکتے ہیں، جو ان کے ساتھ زمانہ ماضی میں مؤتلف و متلازم ہو چکی ہے، لیکن جب تک کہ اس مخیلہ کا فی الواقع احیاء نہ ہو جائے، اس وقت تک یہ عضوی

اضطراب جذبی رنگ اختیار نہیں کرتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ صحیح الذہن اور سلیم المزاج اشخاص میں بھی بعض اوقات بہت ہی خفیف اور معمولی باتوں سے اس قسم کے متلازمات کا احیا ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اُن کے اجسام مستقیم ہوں۔ لیکن ذہن اور جسم دونوں سقیم ہوں، تو کسی خارجی سبب کا موجود ہونا بالکل ضروری نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس حالت میں داخلی اسباب ہی کی بہتات ہوتی ہے۔ اس کی تصدیق مذکورہ مثالوں کے غائر معائنہ سے ہو سکتی ہے۔ رہی وہ جذبی برانگیختگی، جو نشہ کا نتیجہ اور باعث ہوتی ہے، سو اس کے متعلق زائد سے زائد یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان کی "شئے" مبہم، غیر واضح، غیر متعین اور غیر ثابت ہو سکتی ہے، نہ یہ کہ یہ بالکل مفقود ہوتی ہے۔ لیکن ذہنی اعمال کی تخلیق کا کھوج لگانے میں ہم کو غیر طبعی واقعات کی تعبیر و تاویل طبعی واقعات کی رو سے کرنی چاہئے نہ برعکس۔

جیمس نے ان مثالوں کے بعد ایسی مثالیں بیان کی ہیں جن میں بظاہر حسّوی احساسات جذبہ پیدا کرنے کے لئے کافی ہوتے ہیں اور کوئی علت موجود نظر نہیں آتی۔ پھر بعض مثالیں اس نے ایسی بیان کی ہیں جن میں جذبہ کا فقدان احساس کے فقدان کے دوش بدوش ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس نے یہ استدلال کیا کہ اس کے نظریہ کے مطابق ایک بالکل فاقد الاحساس شخص کو جذبہ کا تجربہ نہیں ہو سکتا، اگرچہ "جذبات کو برانگیختہ کرنے والی اشیاء عام جسمانی مظاہر کو اس میں پیدا کر سکتی ہیں"۔ لیکن اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مفلوج نہ ہو۔ جیمس کے نزدیک یہ وہ بیان ہے، جو اس کے گزشتہ بیان کا تکملہ کر کے اس کے دلائل کو اٹل بنا دیتا ہے۔ اس نے چار پانچ مثالیں اس فقدان جذبہ کی بیان کی ہیں۔ ان میں سے دو تو وہ ہیں جن کو ذہنی امراض کے ماہرین نے بیان کیا ہے، اور یہ ماہرین ان کو جیمس کے خلاف سمجھتے ہیں۔ دو مثالیں ایسی ہیں جن میں فقدان احساس ہپناٹیقی تلقین[لہ] کے ذریعہ پیدا کیا گیا۔ لیکن خود جیمس کا قول ہے کہ

لہ Hypnotic suggestion

"طریق تعلیم سے کئے ہوئے اختبارات کی خطا کاری کو ہم کو ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے"۔ اور واقعہ بھی یہی ہے کہ یہ اختبارات صداقت کی سادگی سے محروم نظر آتے ہیں۔ آخری مثال کے متعلق بھی وہ صاف صاف کہتا ہے کہ ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مریض کی یہ جذبی ناقابلیت عصبی ضرر سے پیدا ہونے والے فقدان احساس کا ہم رتبہ نتیجہ ہو سکتی ہے، نہ کہ فقدان احساس کا محض معلول، یہی سب سے زیادہ طبعی استناج ہے۔ یہاں فقدان احساس چونکہ حشوی تھا، لہٰذا جذبے میں سے اس کا متقابل عنصر بالضرورت غائب ہونا چاہیے تھا، لیکن مریض نے اس کے باوجود کسی نہ کسی جذبہ کے وجود کی شہادت دی، اگرچہ اس کے حواس اس قدر کند ہو گئے تھے، کہ اس کو کسی بات کا یقین نہ تھا، اور اس کے عضلات اس قدر کمزور ہو گئے تھے، کہ وہ بمشکل چل، یا، بول سکتا تھا۔ پھر بھی حالت بیداری میں وہ محسوس کرتا تھا، کہ وہ مصیبت میں ہے، اور اس حالت کو "آفت" کہتا تھا۔ اپنی بیوی کو دیکھ کر وہ کم از کم ذرا سی دیر کے لئے متاثر ہوتا تھا۔ یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اس کو اکثر اندیشہ ہوتا تھا، کہ کہیں اس کی لڑکی مر نہ گئی ہو۔ وہ یہ بھی کہتا تھا، کہ "اگر وہ فی الواقع مر گئی ہے، تو پھر میں بھی نہ بچوں گا"۔ اس میں جذبی فقدان سے یہ تمام باتیں کم نہ ہوئی تھیں، بلکہ یہ اور زیادہ نمایاں ہو گئی تھیں۔ پھر فقدان حشوی احساس کی ایک اور جدید مثال میں جذبہ مٹ جانے سے اس قدر بعید تھا، کہ مریضہ کو اس کے معمولی احساسی لوازم کے غائب ہو جانے سے تکلیف ہوتی تھی، اور اس طرح، جیسا کہ نا اہل پورٹر سادگی کے ساتھ بیان کرتا ہے "ہر مرتبہ جب وہ شکایت کرتی تھی، کہ وہ حالات کے مطابق جذبے کو محسوس نہیں کر رہی، وہ اس جذبے کی تمام علامتوں کو ظاہر کرتی تھی"۔ مختصر یہ کہ بجائے اس کے کہ وہ کلی طور پر فاقد الجذبہ ہو جائے، وہ جذبہ کے اس جزئی فقدان سے نجات پانے کے لئے اس قدر فکرمند تھی، کہ اس نے اپنے گھر اور خاندان کو اس امید میں چھوڑا، کہ وہ شفا خانہ جا کر تندرست ہو جائے گی۔ پھر پروفیسر شیرنگٹن

ثابت کیا ہے، کہ جو کتا حشوی احساسات کے شعور سے محروم کر دیا گیا ہے، وہ بھی غصہ، خوشی، کراہیت اور خوف کے جذبات کو پہلے ہی کی طرح ظاہر کرتا ہے۔

مختصر یہ کہ جیمس ولینگ کا نظریہ نفسیاتی اور حیاتیاتی نقطۂ نظر سے لغو ہے۔ اس میں گاڑی کو گھوڑے کے آگے لگایا ہے۔ علم الامراض کی طرف اس کا مرافعہ واقعتہً بے کار اور طریقتاً غلط ہے۔ جذبہ ہمیشہ حسیت کا مظہر ہوتا ہے، اور ہمیشہ اس کی کوئی نہ کوئی خارجی بنا ہوتی ہے۔ جذبہ کبھی بھی ارتسامات کی وصولی کے ہم معنی نہیں ہوتا، بلکہ یہ ان کا جواب ہوتا ہے۔ یہ جواب کم و بیش منتشر وہری تحریک پر مشتمل ہوتا ہے، جو (۱) تنفس، دوران خون، اور باقی تمام نباتی اعمال کو بدلتی ہے، اور (۲) ارادی عضلات کو اس طرح سکیڑتی یا ڈھیلا کرتی ہے، جو نام نہاد مقوی، یا مضعف جذبات مثلاً غصہ یا وحشت، کے لئے مخصوص ہے۔ جیمس فلینگ کا نظریہ (تحلیلاً) یہ دکھانے میں کامیاب نہ ہوا، کہ عضوی عناصر کی تعیین اسی طرح داخلی طور پر ہوتی ہے، جس طرح کہ حرکی عناصر کی۔ شروع سے آخر تک یہ عضویات کے غلط استعمال کی مثال ہے۔

جذبی اظہار اور قصدی فعل

(۲) لہٰذا ہم یہ بلاتردد و تامل فرض کر سکتے ہیں، کہ جذبی اظہار کی عضوی تحریک اس حسیت کا نتیجہ ہوتی ہے، جو جذبہ کے پس پشت ہوتی ہے، نہ یہ کہ تحریک اس حرکی تحریک کی علت ہے، جو اس حسیت سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم اب بھی جذبی اظہار کو فعلی سمجھ سکتے ہیں، نہ کہ انفعالی۔ اب ہم تفصیل کے ساتھ تحقیق کر سکتے ہیں، کہ آیا حسیت کے ان مظاہر یا اثرات، میں کوئی تقابل لذت اور الم کی متخالف حدود کے مقابل ہوتا ہے یا نہیں۔ لیکن سب سے پہلے تو جذبہ کا اظہار کرنے والی مختلف حرکات میں تمیز

و تفریق کی ضرورت ہے، کیونکہ ان میں سے اکثروں میں حسیت، بحیثیت لذت یا الم، تھے بلا واسطہ اثر کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتا ہے۔ ماہرین نفسیات نے بالعموم حسیت اور جذبہ کو خلط ملط کیا ہے، اس وجہ سے کہ شدید حسیت جذبہ کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ لیکن حقیقی معنوں میں حالت جذبی ذہن کی ایک مکمل حالت ہوتی ہے، نہ کہ ایک نفسی عنصر۔ چنانچہ غصے میں ناخوشگواری کے علاوہ ایک اور کم و بیش متعین چیز بھی ہوتی ہے، جو اس کی علت ہوتی ہے اور جوش و ہیجان کی کم و بیش پھیلی ہوئی موج کے ساتھ ساتھ ایک مخصوص رد عمل اظہار بھی ہوتا ہے، جس میں چین جبیں، بند لب، سیدھا سر، بند مٹھیاں، وغیرہ شامل ہوتی ہیں، گویا یہ ایک طرح کی لڑائی کی سنی حالت ہے، جو اس کا نتیجہ ہوتی ہے۔ یہی حال باقی اور جذبات کا ہے۔ حسیت کے اولی اثرات اس چیز سے ڈھکے ہوتے ہیں، جس کو ڈارون "کار آمد متلازم عادات" کہتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ارتقا کے شروع شروع کے مدارج پر جو افعال قصدی ہوتے ہیں، وہ بعد کے مدارج پر آکر جذبی مخرج بن جاتے ہیں، اگرچہ اب یہ بلاشبہ بہت کمزور ہو جاتے ہیں۔ جن حالات میں کہ ہمارے اسلاف اپنے دشمنوں کو تنگ کرتے تھے، ان میں اب ہم اپنے دانت دکھاتے ہیں۔ لہٰذا ہم زیادہ پیچیدہ جذبی مظاہر کو نظر انداز کرتے لذت والم کے صرف سادہ ترین اثرات پر، یہ معلوم کرنے کے لئے توجہ کر سکتے ہیں، کہ ان میں کوئی اساسی تقابل منکشف کیا جا سکتا ہے یا نہیں[1]۔

---

[1] جذبی اظہار کی توجیہ کے لئے ڈارون نے جن تین اصول کو بیان کیا ہے، ان میں سے آخری نفسیاتی اور عضویاتی دونوں حیثیتوں سے زیادہ اساسی معلوم ہوتا ہے، بہ نسبت "کار آمد متلازم عادات کے اصول" کے جس کو سب سے پہلے بیان کرتا ہے۔ وہ اپنے آخری اصول کو "نظام عصبی کے بلاواسطہ عمل کا اصول" کہتا ہے۔ یہ نفسیاتی حیثیت سے ایک ناموزون نام ہے اس اصول کا جس کو بین نے اس سے قبل "قانون انتشار" کہا تھا۔ ضعف جذبات کا اظہار طاقت کا نہیں، بلکہ اس طاقت کے نقصان کا پتہ دیتا ہے، اس وجہ سے کہ ارادی حرکات کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ پھر جو اضطرارات کہ پیدا ہوتے بھی ہیں،

خوشی اپنے آپ کو ناچنے، تالیاں بجانے، اور بے معنی ہنسنے، میں ظاہر کرتی ہے۔ اور یہ افعال نہ صرف یہ کہ بذات خود خوشگوار ہوتے ہیں، بلکہ ان سے موجودہ خوشگواری میں اضافہ بھی ہوتا ہے۔ توجہ منتقل، یا منحرف نہیں ہوتی، بلکہ معلوم ہوتا ہے، کہ موجود الوقت ذرائع کو کمک پہونچتی ہے، اور اس سے پرانے خرچ کو بھی سہارا ملتا ہے، اور نئے کو بھی۔ وصولی پہلو کی خوشگواری پر فعلی پہلو کی خوشگواری کا اضافہ ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف درد کی وجہ سے پیدا ہونے والی شدید امیٹھن بذات خود الم انگیز ہوتی ہے، اگرچہ اس کی شدت اُن دردوں کی شدت سے کم ہوتی ہے، جن سے یہ توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ یہ گویا مخالف العمل محرکات ہیں، جو اور زیادہ ناگوار اور الم انگیز خیالات، یا احساسات، کو بند کر دیتے ہیں، یا ان میں مانع آتے ہیں۔ چنانچہ ڈاروِن کا بیان ہے، کہ "جب ملاحوں کو مار پڑنے لگتی ہے، تو یہ سیسے کے ایک ٹکڑے کو دانتوں میں دبا لیتے ہیں، تاکہ وہ اس کو اپنی انتہائی قوت کے ساتھ کاٹ سکیں، اور اس طرح اس مار کی تکلیف کو برداشت کر سکیں۔" جب ہم حسیت کے فوری اثرات اور علل پر اس طرح

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ ــ وہ زیادہ تر اعلیٰ مراکز کے تصرف پیدا کرنے والے امتناع کے رُک جانے کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ چونکہ یہ ایک اہم نکتہ ہے لہٰذا ہم ایک گمنام کتاب سے کچھ عبارت نقل کرنے کی اجازت چاہتے ہیں:- "اعلیٰ عصبی انتظامات، جو ادنیٰ کی ترقی یافتہ صورتیں ہیں، ادنیٰ کو دبائے رہتے ہیں، بعینہٖ اس طرح جیسے کہ حکومت، جو ایک قوم میں سے پیدا ہوتی ہے، اس قوم کو قابو میں رکھتی ہے، اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ اگر عمل ارتقا اسی طرح واقع ہوتا ہے، تو پھر افتراق کا بھی عمل نہ صرف اعلےٰ کو "لے جاتا" ہے، بلکہ ادنیٰ کو آزاد بھی کر دیتا ہے۔ اگر اس ملک کی حکومت یکدم ختم ہو جائے، تو ہمارے لئے نوحہ کرنے کے دو اسباب ہوں گے (۱) قابل اور اہل لوگوں کی خدمات کا نقصان اور (۲) اب بے قابو لوگوں کا فتنہ و فساد۔" (ہیولنگس جیکسن) یہاں تو یہی اشارہ تو صرع کے حملہ کی طرف ہے لیکن یہاں اس کے معنی بالکل صاف ہیں۔
ڈاروِن نے خوشی اور غم کے جذبات کے حرکی مظاہر کو قانون انتشار کے ضمن میں بیان کیا ہے۔ اور یہ جذبات یقیناً باقی تمام جذبات کے مقابلے میں زیادہ ابتدائی اور ادنیٰ ہیں (مصنف)

نگاہ کرتے ہیں، تو یہ اور زیادہ صحیح معلوم ہونے لگتا ہے کہ صرف خوشگوار حالات میں توجہ کامیاب اور موثر طریقہ سے خرچ ہوتی ہے۔ اب اس بات پر مزید بحث بالکل بے ضرورت ہے، اگرچہ اس کو اس سے قبل بیان کرنا بالکل بجا ہوتا۔

تاہم اگر ہم لذت و الم کے حرکی اثرات کو محض انتشار کی مثالیں سمجھتے ہیں تو پھر ان اثرات کے تقابل کو سمجھنے میں دقت پیش نہ آتی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جس قدر شدید یہ حسیت ہوتی ہے، اسی قدر شدید ردعمل ہوتا ہے، یہ ردعمل مسکراہٹ ہو، یا آنسو، اچھلنا کودنا ہو، یا تڑپنا اور بے چین ہونا۔ لیکن جو حرکات کہ لذت کا نتیجہ ہوتی ہیں، ان میں انتشار محض کثرت و بہتات، اور خوش طبعی کے میلان کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ تو ہم پہلے بھی کہ آئے ہیں، کہ یہ حرکات ہمیشہ نسبتہً بلا غایت یا محض کھیل کی سی ہوتی ہیں۔ اسی وجہ سے ڈارون کے اصول کارآمد عادات کی مثال اس میں نہیں ملتی۔ اس کے برخلاف، الم کے قدیم ترین مظاہر بھی اس الم کی علتوں سے محفوظ رہنے کی کوشش معلوم ہوتے ہیں۔ ان میں کم از کم اتنا تو ہوتا ہے، کہ ہم اندھا دھند طریقے سے ایک متعین تکلیف سے دور بھاگنا چاہتے ہیں لذت میں تو صرف موجود الوقت کامگاری اور خوش نصیبی سے لطف اندوزی ہوتی ہے۔ لہذا ہم کہ سکتے ہیں، کہ اگرچہ کوئی طلب بغیر حسیت کے نہیں ہو سکتی تاہم حسیت بغیر طلب کے ہو سکتی ہے۔ اگر ہمارا یہ خیال صحیح ہے، تو حسیت او طلب کی تحلیلی تفریق ایک حقیقی فرق پر مبنی ہے، لیکن اس سے حسیت اور توجہ، یا شعوری فعلیت کے لازمی تعلق کا انکار لازم نہیں آتا۔ ہم صرف یہ تسلیم کرتے ہیں، کہ الم وظیفی حیثیت سے اس فعلیت کو خرچ کرتا ہے، اور لذت اس میں اضافہ کرتی ہے۔ موخر الذکر صورت کا فرق تقویت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اور مقدم الذکر صورت کا فرق حفاظت و صیانت کی طرف۔ اس طرح آخر میں پھر اصول ابقائے ذات کی تائید ہو جاتی ہے[1]

---

[1] دیکھو باب ۱۴ بند ۲ (مصنف)

افلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک ماہرین نفسیات و اخلاقیات کو لذت والم کے تعلق پر بحث کرنے کا شوق رہا ہے۔ خیال یہ ہے کہ الم پہلا، اور زیادہ اساسی واقعہ ہے، اور لذت کچھ نہیں الم کی تخفیف کے سوا۔ پھر دوسری طرف یہ کہ لذت اولی اور ایجابی ہے، اور الم صرف سلب لذت۔ جہاں تک کہ محض تغیر کو تعلق ہے، یہ صحیح ہے کہ الم کی تخفیف خوشگوار ہوتی ہے، اور تخفیف لذت ناخوشگوار اور اگر اضافیت اسی قدر ہمہ گیر ہوتی، جتنا کہ فرض کیا گیا ہے، تو پھر ہم اس مسئلے پر اس سے زیادہ اور کچھ نہ لکھ سکتے۔ لیکن ویریاستو ہم کو ایک نسبتہً معتدل اور مستقل حالت کو بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے، اس معتدل حالت سے نسبتہً تھوڑی مدت کے لئے اور کافی شدید انحرافات لذت والم کی محسوس کیفیات کو پیدا کرتے ہیں، یہ حالات اگر دہلیزی شدت کے نہیں، تو ان کو اور کم کیا جا سکتا ہے بغیر اس کے کہ ان کی خوشگوار یا ناخوشگوار نوعیت معکوس ہو جس نقطہ انتقال کی طرف یہاں اشارہ کیا جا رہا ہے، وہ بھی قانون توفیق[1] کے نتیجہ کے طور پر، بتدریج بدل سکتا ہے۔ چنانچہ ایک طویل المدت لذت "لذتی صفر"[2] کو اونچا کر دیتی ہے، اور الم کا دوام اس کو نیچے کر دیتا ہے، لیکن صرف اس تھوڑی حد تک، جہاں تک کہ الم کے ساتھ توفیق ہو سکتی ہے۔ تاہم اس اعتراف سے اس حالت میں کوئی مادی فرق نہیں پڑتا، جہاں ہم کو صرف موجود الوقت حسیت سے تعلق ہو، اور نظر واپسین خارج از بحث ہو۔ لہذا بحیثیت مجموعی یہ فرض زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے، کہ لذت و الم ایک معتدل حالت سے پیدا ہوتے ہیں، جو ان دونوں پر مقدم اور ان سے علیحدہ ہے۔ یہ معتدل حالت اطلاقی حالت بے حسی نہیں، بلکہ محض سیری کی حالت ہے، جس کا کوئی فعلی مظہر نہیں ہوتا۔ اسی سکون یا فقدان حسیت کی طرف رجوع کرنے سے ہم الم کی اس اعلیٰ ارادی قوت کو صراحت

---

[1] دیکھو باب چہارم، بند ۵ (مصنف)

[2] Hedonistis Zero

کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں، جو قنوطیت[51] کی مؤید ہے۔ فان ھارٹمان کا قول ہے، کہ "جس شخص سے وس منٹ کے سکون، یا پانچ منٹ کی لذت، اور پانچ منٹ کے الم میں سے کسی ایک کو انتخاب کرنے کو کہا جائے، تو وہ آخری صورت کو ترجیح دے گا۔" اکثر اشخاص اور تمام ادنی حیوانات "الگ تھلگ رہنا" ہی پسند کرتے ہیں۔

لہذا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قصدی فعل کی اصلیت اور ترقی کی تعیین کے لئے لذت کے اثرات کی بجائے الم کے اثرات کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔[52] یہ صحیح ہے، کہ ماہرین نفسیات قدیم ترین قصدی حرکات کو اکثر اشتہائی کہتے ہیں۔ یا کم از کم یہ کہ وہ اشتہائی[53] اور تنفری حرکات کو ہم رتبہ اور مساوی طور پر اولی سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے، کہ لذت ایسے فعل کی طرف لے جاتی ہے جس سے یہ (لذت) باقی رہے، اور الم ان افعال کی طرف لے جاتا ہے، جن سے یہ (الم) رفع ہو جائے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ جب ایک خوشگوار احساس اور مناسب فعل کا تعلق پوری طرح مستحکم ہو جاتا ہے، مثلاً اس بچے کی حالت میں جو دودھ پی رہا ہے، تو یہ تمام عمل خود اپنے آپ کو باقی رکھتا ہے، یہاں تک کہ سیری و تشفی پیدا ہو جاتی ہے۔ لیکن نکتہ یہ ہے، کہ یہ اشتہائی سب سے پہلے الم، یعنی غیر تشفی یافتہ بھوک کے الم، کی تعلیم سے حاصل ہوئی تھی۔[54] "اشتہا" اپنے لغوی معنوں اور بعد کے متلازمات سے گمراہ کن ہو سکتی ہے جو اشتہائیں جبلی کہلاتی ہیں، وہ فعلی حیثیت سے ایسی حرکات ہوتی ہیں، جو کسی موجود الوقت ناخوشگوار اور تکلیف دہ احساس سے متعین ہوتی ہیں۔ جہاں تک کہ ایک فرد میں ان کے قدیم ترین مظاہر کا تعلق ہے، ان کی یہ ضرورت بالکل ایک طاقت و قوت کی ماہیت رکھتی ہے۔ اس سے جو حرکات پیدا ہوتی ہیں، وہ اُن

---

[51] Pessimism

[52] دیکھو باب دوم، بند ہ (مصنف)

[53] Appetitive

[54] بلی کے بچے کا کھیل جبلی ہے لیکن یہ اشتہائی نہیں۔ یہ "طلب" کی مثال نہیں، بلکہ خوشی کی مثال ہے۔ بالفاظ دگر یہ قصدی نہیں، بلکہ محض لہبی (Playful) ہے۔ (مصنف)

حرکات کی نسبت زیادہ متعین ہوتی ہیں، جو ایک موروثی سابق تطابق کی وجہ الم کا اظہار کرتی ہیں۔ اسی وجہ سے یہ "جبلی" کہلاتی ہیں۔ تاہم جن چیز کو ایک ورثے میں پاتا ہے اس کو دوسرے کو اکتساب کرنا پڑتا ہے۔ لیکن یہاں ہم نے توارث کو نظرانداز کرنے، اور صرف اصلی ارتقا پر غور کرنے، کا فیصلہ کیا ہے۔

اگر صرف نفسیاتی عمل کام کرتے، تو یہ ارتقا پہلے طویل، اور ابتدائی مدارج پر، بہت غیر یقینی، ہوجاتا۔ شروع میں صرف بے تکی حرکات صادر ہوتی ہیں۔ ہم فرض کرسکتے ہیں، کہ اتفاقی کامیابی کے مواقع بہت کم ہوتے۔ پھر اس کے ساتھ ہی جو مواقع کہ ہم کو ملتے، ان میں توبہ کرنے کی گنجایش بھی کم ہوتی۔ اس طرح تمام کام طبعی انتخاب کو کرنا پڑتا ہے، اور موضوعی انتخاب تقریباً بالکل بے کار رہتا ہے۔ طبعی انتخاب کے عمل سے کسی فرد کو متواتر کوشش نہیں کرنی پڑتی، نہ وہ مشق سے اپنے آپ کو کامل بناتا ہے جیسا کہ ناچنے یا تیرنے میں ہوا کرتا ہے۔ برخلاف اس کے اس عمل کی وجہ سے صرف وہ حیوانات باقی رہتے، پھولتے، پھلتے، اور دوسرے حیوانات سے میدان خالی کرواتے ہیں، جن کی ساخت میں بہتر تغیرات ہوتے ہیں۔ طبعی انتخاب، بظاہر بلا مدد غیرے پیچیدہ انضباط کی شکل میں کیا کچھ کرسکتا ہے اس کا اندازہ ہم کو درختوں اور جانوروں کی، بلحاظ شکل و رنگ، اپنے ماحول سے مطابقت سے ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ یہ دونوں اسباب بیک وقت عمل کرتے ہیں، اور ان دونوں کے درمیان حد فاصل قائم کرنا بہت مشکل ہے، اگرچہ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جس طرح ہم اعلیٰ طبقات حیات کی بڑھتے جاتے ہیں، اسی طرح طبعی انتخاب کی اضافی اہمیت کم ہوتی جاتی ہے۔

لیکن نفسیاتی حیثیت سے تو ہم کو اولاً موضوعی انتخاب، یعنی سب سے پہلے حسیت کے واسطہ سے خاص خاص حرکات اور خاص خاص احساسات کے تعلق پر غور کرنا ہے۔ یہ احساسات یا تو ماحول کی وجہ سے پیدا ہونے والے ناخوشگوار احساسات ہوتے ہیں، مثلاً بھوک، تکان، وغیرہ کے، یا خوشگوار احساسات،

جو ان عضوی ضروریات کی تشفی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ تشفی اگرچہ محض "بھرائی" نہیں ہوتی، تاہم یہ الم کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس دفع الم کے علاوہ اس کی دلالت ایک خاص ایجابی فائدہ پر بھی ہوتی ہے۔ یہاں چند باتیں قابل غور ہیں:۔ (الف) جب لذت کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرکات بذات خود خوشگوار ہوتی ہیں، تو پھر بالعموم ان میں سے کسی ایک کو منتخب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہوتی۔ یہ حرکات عام لذت اندوزی میں اضافہ کرتی ہیں، اور یہ لذت اندوزی بذات خود مکمل ہوتی ہے، اور کسی اور چیز کی طرف اشارہ نہیں کرتی۔ (ب) اگر لذت کی ان خود رو حرکات میں سے کوئی حرکت الم انگیز ہوتی ہے، تو یہ بلاشبہ فوراً روک دی جاتی ہے حسیت اور قصدی فعل کا قریب ترین امکانی تعلق غالباً وہ ہے، کہ جس میں ایک الم انگیز حرکت، الم کے ذریعہ خود اپنے آپ کو دبا دیتی ہے۔ لیکن یہ تعلق بلحاظ نتائج بہت کچھ بارور نہیں ہوتا، اسی وجہ سے، کہ اس سے صرف وہ چیز حاصل ہوتی ہے، جس کو باطنی تربیت کہ سکتے ہیں، اور اس سے فرد اور اس کے ماحول کا تعلق وسیع نہیں ہوتا ہے (ج) جو بے قاعدہ، اور بظاہر بے غایت، حرکات کہ بالواسطہ رفع الم کرتی ہیں، ان میں سے بعض علت الم ہی کو رفع کر سکتی ہیں۔ یہ حرکت آزمائشی سلسلۂ حرکات کی آخری کڑی ہوتی ہے، اور جو توجہ کہ الم سے آزاد ہوتی ہے، وہ اس حرکت پر جم جاتی ہے، اور اس طرح مرض اور علاج اس طرح متعلق ہو جاتے ہیں، کہ جب کوئی ناخوشگوار اور الم انگیز موقعہ پیدا ہوتا ہے، تو منتشر اور بے ربط حرکات کم نمایاں اور ایک واحد قصدی حرکت زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے یعنی یہ کہ ایک کامیاب طریقہ قائم ہو جاتا ہے، اور باقی کے طریقہ، جو گویا محض تسکین بخش تھے، مٹ جاتے ہیں (د) جب ہم اس درجہ تک ترقی کر جاتے ہیں، کہ کسی الم انگیز احساس سے ایک متعین حرکت فوراً صادر ہو کر اس الم کو رفع کر دیتی ہے، تو پھر بہت جلدی ہی ایک قدم اور آگے بڑھتا ہے۔ اب ہم انسدادی حرکات کرتے ہیں۔ ہم کو اس عالم مادی کے حسن انتظام کا شکر گزار ہونا چاہئے

کہ خطرات بھی پیشگوئی کی طاقت رکھتے ہیں۔ لہٰذا کچھ مدت بعد کسی تنبیہی احساس کے پیدا ہونے سے اس خطرے کی تمثال کا احیا ہوتا ہے، جو ہمارے گزشتہ تجربے میں اس احساس کے بعد ظاہر ہوا تھا۔ اب فوراً ایک حرکت صادر ہوتی ہے، جو اس آنے والے خطرے کا سدباب کر دیتی ہے۔ یہ حرکت یا تو گزشتہ حرکت کے مشابہ ہوتی ہے، یا یہ ایک نئی حرکت ہوتی ہے، جس کو خوف کی بے ربط مساعی میں سے انتخاب کرنا پڑتا ہے۔ (۷) اسی طرح اگر اشتہا کی کمی محسوس ہو رہی ہے، تو خوشگوار اشیا کا اشارہ ہی ان حرکات کو پیدا کرتا ہے، جن سے اشیاء سے لذت اندوز ہوا جا سکتا ہے۔ ان صورتوں میں فعل ورکات سے معین ہوتا ہے۔ جن حالات میں کہ ایک کی تحریض خوشگوار اشیا کے خیالات سے ہوتی ہے، نہ کہ ورکات سے، وہ تفصیلی بحث کے محتاج ہیں۔ یہ واقعات زیادہ تر "خواہش" کی اصطلاح کے تحت آتے ہیں۔

خواہش

(۳) جب ہمارے خیالات اپنے آپ کو اس طرح باقی رکھ سکتے ہیں کہ ان کا ایک ایسا سلسلہ قائم ہو سکے، جس کی تشکیل کلی طور پر موجودہ عوارض حالات سے نہ ہوتی ہو، تو فعل کے اور بالکل نئے راستے کھل جاتے ہیں۔ چنانچہ ہماری "خواہش" یہ ہو سکتی ہے کہ ہم کو وہ تجربات حاصل ہوں، جو پہلے کسی وقت حاصل ہوئے تھے، اور جن میں سے کوئی بھی اب اپنی یاد تازہ کرنے کے لئے موجود نہیں۔ اسی طرح ہم ایک ایسے نئے تجربہ کی "خواہش" کر سکتے ہیں، جس کو ہم اس وقت صرف تخیل میں لانے کے قابل ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم اکثر اس اصطلاح کو ان سادہ تر احوال کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن کو ہم نے گزشتہ پیراگراف میں (۵) کے تحت بیان کیا ہے۔ چنانچہ لقمان حکیم کی حکایتوں میں لومڑی نے انگوروں کی خواہش کی، لیکن چونکہ وہ انگور اس کی دسترس سے باہر تھے، لہٰذا اس نے اپنی یہ خواہش ترک کر دی۔ پھر اسی استعمال کی دوسری انتہا یہ ہے، کہ ہم عزت، مال و دولت وغیرہ کی خواہش کا ذکر کرتے ہیں، حالانکہ یہ واحد احوال ذہن نہیں۔ یہ دراصل ان عام تر غایات" کی تلاش ہے، جن کے ساتھ ہم کو ذاتی طور پر دلچسپی

ہوتی ہے۔ لیکن اس قسم کی تجربات کو اس سطح ترقی کی نسبت بلند تر سطح سے تعلق ہوتا ہے، جس پر خواہش کا آغاز ہوتا ہے، اور ان سے بالضرورت ایسے پیچیدہ تر اسباب فعل پر دلالت ہوتی ہے، کہ جن پر ہم اس وقت بحث نہیں کر سکتے[1]۔ خواہش کی لازمی خصوصیات ان دونوں حدود کے بین بین رہ کر کسی مثال پر غور کرنے سے واضح ہونگی۔ ایک کاروباری شخص رات کے وقت ناول پڑھتا ہے، اور اس میں قدرتی مناظر کا حال پڑھ کر کشمیر کی سیر کا ارادہ کرتا ہے۔ اس کا یہ ارادہ اس قدر مصمم ہو جاتا ہے، کہ وہ تخیل میں اپنا سامان تیار کر کے روانہ ہو جاتا ہے۔ سفر کے یہ تمام خیالات ابھی انتہائی وضاحت پر پہونچتے ہی ہیں، کہ اپنے کاروبار کے خیال سے اس کا یہ خواب پریشان ختم ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی مثال گویا ایک نمونہ ہے، اور اب ہم اسی کی تحلیل کی کوشش کرتے ہیں۔

سب سے پہلے تو یہ بداہتہً صحیح ہے کہ جو چیز ایک مرتبہ کسی خواہش کو پیدا کرتی ہے، وہ دوسری مرتبہ نہیں کرتی، اور یہ ممکن ہے کہ زمانۂ حال میں اس قدر منہمک، یا اس سے اس قدر مطمئن ہوں، کہ ہمارے دلوں میں (نئی) خواہشات پیدا ہی نہ ہو سکتی ہوں۔ لہٰذا ایک خاص فرد کے لیئے ہ یا ی بذات خود لائق خواہش نہیں کہی جاسکتی۔ اگر اس کی فی الواقع خواہش کی جارہی ہے، تو یہ خواہش اس موقعہ و محل کے تعلق سے ہے، جو اس وقت موجود ہے، یا جس پر غور کیا جارہا ہے۔ لیکن اس تعلق کی نوعیت کیا ہے؟ (۱) حیات نفسی کی جس سطح پر ہم اس وقت ہیں، اس پر خیالات اور ان حرکات میں قریبی اور مکمل روابط پیدا ہو چکے ہیں، جو ان خیالات کی تحقیقات کے لیئے لازمی ہوتی ہیں۔ لہٰذا جب یہ خیالات وضاحتہً موجود ہوتے ہیں، تو یہ حرکات متولد ہوتی ہیں۔ یہ تلازم موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتا ہے، یعنی یہ کہ حسیت کے واسطہ سے قائم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ایک دفعہ قائم ہو جائے، تو پھر یہ دیگر تلازمات کی طرح اپنے اصلی نتائج سے علیحدہ ہو کر بھی، باقی رہ سکتا ہے۔ (۲) وہ حرکات بالخصوص متولد

---

[1] دیکھو باب شانزدہم (مصنف)

ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو ابھی حال میں صادر نہیں ہوئیں؛ اور اس لیے جو ابھی تک تازہ ہیں، اور جن کے ساتھ اس تازگی کے عضوی احساسات موجود ہیں۔ اسی طرح وہ حرکات بھی متولد ہونے کی طرف مائل ہوتی ہیں، جو اکثر صادر کی جاتی ہیں، اور اس لئے جو آسانی سے پیدا ہو سکتی ہیں۔ موخرالذکر صورت عادی خواہشات سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو سرست چھوڑا جاسکتا ہے (۳) لہذا بعض اوقات جب موجودہ دلچسپیاں مفقود ہوں، یا ان میں زوال شروع ہو گیا ہو، یا ایجابی الم موجود ہو، تو توجہ بہت جلد اس چیز کے ساتھ لپٹ جاتی ہے جو زیادہ فعلیت کا تقاضا کرتی ہے، یا جس کو فعلی رویہ میں تغیر کی ضرورت ہوتی ہے، یا جو دفع الم کا یقین دلاتی ہے۔ توجہ کا یہ خود رو ارتکاز نئے خیال، یہ کچھ بھی ہو، اور اس کے لوازم کی وضاحت کا ضامن بنتا ہے۔ بعض حالتوں میں تو یہ زیادہ وضاحت کافی ہو سکتی ہے، بالخصوص ان حالات میں جب یہ نیا خیال عقلی مشغولیت کے سامان مہیا کرتا ہو، لیکن اس کے لیے مناسب وقت شرط ہے۔ پھر یہ کاہل الوجود اور تخیل پرست اشخاص میں بھی بہت عام ہوتا ہے، جو ہوائی قلعہ بنانے کو ٹھوس کام پر ترجیح دیتے ہیں۔ (۴) لیکن جب یہ نیا خیال نیا راستہ بنا کر عمل کی بند نہر کو جاری نہیں کرتا، اور برخلاف اس کے جب یہ اس کی خود اپنی طرف رہنمائی کرتا ہے، حالانکہ عام وضع حالت دلچسپ توقع کی سی ہے، تو خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اس حالت میں باز احضار کی شدت اس ابتدائی فعل کی شدت کے لئے مناسب نہیں ہوتی، جس کو اس نے پیدا کیا ہے۔ اس کی واضح ترین مثال اس حالت میں ملتی ہے، جب موخرالذکر ادراک کسی واقعی چیز کو متحقق کرنے کے لئے ہو، اور مقدم الذکر محض تخیل میں ہو۔ اگر توجہ کو جما کر خیالات کو درکات میں بدلنا ممکن ہوتا، تو اکثر خواہشات ختم ہو جاتیں (۵) لیکن حرکات پر ہماری ارادی قدرت فی الواقع اسی طرح کی ہے۔ یہاں کن سے واقعہ پیدا ہو سکتا۔ جب ہم سن نہیں سکتے، تو ہم کان لگا سکتے ہیں، جب ہمارے پاس بھرنے کے لئے کوئی چیز نہ ہو، تو ہم کم از کم اپنے ہاتھ پھیلا سکتے ہیں، لہذا معلوم ایسا ہوتا ہے کہ خواہش کی بنا باز احضار کی شدت پر فعلی

ردعمل کی اس زیادتی میں ہوتی ہے۔ ان میں سے ایک سے "محرک" مشتعل ہوتا ہے، اور دوسرا غایت خواہش کا محض خیال ہے۔ اس کے علاوہ یہ تفاوت بالآخر اس واقعے پر جاکر ظہیر تا معلوم ہوتا ہے، کہ حرکات کی ابتدا موضوع کی طرف سے ہو سکتی ہے، اور احساسات کی نہیں ہو سکتی (۶) جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، موجودہ توانائی جس قدر زیادہ، موجودہ مخارج جس قدر کم، اور عادات سے قطع نظر، فعلیت کے نئے راستے جس قدر زیادہ تازہ ہوں گے، اسی قدر زیادہ قوی یہ تحریک یا سعی عمل ہوگی (۷) آخری قابل غور بات یہ ہے، کہ جب اس طرح کا فعل مکمل ہو جاتا ہے، تو خواہش بھی ختم ہو جاتی ہے۔ خواہش کی متعین حالت کے لئے غایت خواہش کے تحقق میں رکاوٹیں ہونی چاہئیں، لیکن یہ رکاوٹ اطلاقی نہ ہونی چاہیے، کیونکہ اس حالت میں ہم صرف تمنا کریں گے۔ یہ رکاوٹ ان افعال کی طرف سے ہونی چاہیے، جو اس کے استحضار سے پیدا ہوئے ہیں۔

خواہش خواہ کسی طرح پیدا ہو، اس کی شدت اور اس تحریک عمل کی شدت اولاً بالکل ایک ہی ہوتی ہے۔ اس میں اور اس لذت کی مقدار میں کوئی متعین یا مستقل تعلق نہیں ہوتا، جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہو سکتی ہے۔ خواہش دراصل احتیاج اور امتناع کی حالت ہوتی ہے، اور اس لئے جو حسیت کہ اس سے بالراست پیدا ہوتی ہے، وہ الم کی حسیت ہے۔ یہ الم جس ردعمل کا باعث ہوتا ہے، وہ یا تو خواہش کو دباتا ہے، یا ایسی کوشش کی طرف موڑی ہوتا ہے، جس سے رکاوٹیں رفع، یا مغلوب ہو جاتی ہیں۔ ان متبادل نتائج پر بحث کرنے سے فعل ارادی کے اعلیٰ پہلوؤں کی بحث چھڑ جائے گی۔ لیکن ہم کو خواہش اور حسیت کے تعلق پر غور کر لینا چاہئے۔

اس قسم کی مثالوں کی کمی نہیں، جن میں خواہشات کے ساتھ یہ واضح علم ہوتا ہے کہ ان کی تشفی ناخوشگواری کا باعث ہوگی۔ اس کے برخلاف یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ایسے حالات کو اپنے ذہن میں لائیں، جن کے متعلق ہم کو معلوم ہے، یا ہمارا عقیدہ ہے کہ خوشگوار ہوں گے، اور باوجود اس کے ہم میں ان کی خواہش پیدا نہ ہو۔ یعنی یہ کہ ہم کسی چیز کا احیا کر سکتے ہیں، یا اس کو پسند کر سکتے ہیں،

بغیر اس کے کہ ہم اس کی خواہش کریں، خواہش اور حسیت میں کوئی ثابت اور غیر متغیر تعلق نہیں۔ تاہم بہت سے ماہرین نفسیات کا خیال ہے کہ خواہش ہمیشہ خوشگواری ولذت کی توقع سے پیدا ہوتی ہے، جو اس کی تشفی کا نتیجہ ہوگی، اور یہ کہ خواہش کی شدت اس لذت کی شدت کے تناسب ہوتی ہے، جس کی اس طرح پیش بینی ہوتی ہے۔ اس عقیدہ کی ظاہری خوشنمائی کچھ تو موقوف ہے خواہش کے متعلقات کی ناتمام تحلیل پر، اور کچھ اس واقعہ پر کہ یہ ان افعال کے لئے صحیح ہے، جن کی تحریک احضار سے ہوتی ہے (اور ان افعال کو خواہش کے درجہ سے اور زیادہ ابتدائی درجہ سے تعلق ہوتا ہے) اور ان افعال کے لئے بھی، جو کم و بیش عقلی ہوتے ہیں (یہ افعال خواہش کے درجہ سے بعد کے درجہ سے تعلق رکھتے ہیں) فرض کیا جا سکتا، کہ عین لذت اندوزی میں فعل صرف اس لذت کی وجہ سے باقی رہ سکتا ہے، جو حاصل ہو رہی ہے، اور یہ فعل اس لذت کی شدت کے تناسب ہوتا ہے۔ لیکن یہاں نہ باز احضار ہے، نہ تلاش۔ لیکن جو شرائط کہ خواہش کے لئے ضروری ہیں، وہ مفقود ہیں۔ عقلی فعل میں یہ دونوں ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں عقیدہ زیر بحث کے ایک لائق وکیل کے الفاظ میں، یہ کہنا صحیح ہو سکتا ہے، کہ "بحیثیت ذی عقل حیوانات کے ہماری خلقت میں ہے، کہ ہم ہر چیز کی خواہش اس کی لذتی قیمت کے مطابق کریں" لیکن غور کرو، کہ "خیر"، "لذتی قیمت"، اور "عقلی فعل" کے سے تصورات میں کیا شامل ہے؟ ظاہر ہے، کہ اس میں پیش بینی اور تخمین، ذات کی محبت بحیثیت اس کے کہ یہ دلچسپی کا ایک مستقل معروض ہے، مختصر یہ کہ بقول بٹلر "سرحب ذات" شامل ہوتا ہے۔ لیکن اس لحاظ سے خواہش "اندھی" ہے۔ نہ اس میں حس سے پیدا ہونے والا یقین ہے، نہ عقل سے پیدا ہونے والی یقینی پیش بینی۔ اس میں شبہ نہیں، کہ زمانہ ماضی میں لذت نے مطلوبہ شے اور اس شے کے تحقق کی حرکات میں تلازم قائم کیا ہے۔ لیکن خواہش کے لئے نہ تو اس لذت کے تذکر کی ضرورت ہے، نہ اس کی پیش بینی کی۔ اگر یہ موجود بھی ہوں، تو ان سے اس کی ضرورت و اہمیت متعین نہیں ہوتی۔ اس کا بہترین ثبوت بعض عادی

خواہشات میں ملتا ہے۔ تکرار و اعادے سے لذت تو کم ہو جاتی ہے لیکن عادات قوی ہوتی ہیں۔ لہٰذا اگر خواہش کی شدت اس کی تشفی کی "لذتی قیمت" کے تناسب ہوتی، تو اس لذت کے کم ہونے کے ساتھ ساتھ ازسر نو تشفی کی خواہش بھی کم ہونی چاہیے تھی لیکن اگر امتناع کا موجودہ الم خواہش کی شدت کو معین کرتا ہے، تو فعل کے عادی ہونے کے ساتھ اس میں اضافہ ہونا چاہیے اور مشاہدہ کا فتویٰ یہ ہے، کہ تا وقتیکہ حزم و احتیاط ان ستاطر خواہشات کو زبردستی دبانے کا خیال پیدا نہ کرے یا فعلی توانائیوں کی کمی نہ پڑ جائے، اس وقت تک یہ خواہشات فی الواقع زیادہ مسلط ہوتی جاتی ہیں، اگرچہ جس قدر زیادہ وقت گزرتا جاتا ہے اسی قدر کم ایجابی لذت ان سے پیدا ہوتی ہے۔

لیکن یہ اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں، کہ فعل حسیت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور یہ کہ زیادہ لذت تھوڑی لذت پر، اور تھوڑا الم زیادہ الم پر مرجح خیال کیا جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے، کہ اگرچہ خواہش کی تشفی سے پیدا ہونے والی حسیت کم ہو جائے یا یہ بالکل بدل جائے تب بھی غیر تشفی یافتہ خواہش کا الم برابر بڑھتا جاتا ہے، جس طرح یہ خواہش خود رفتہ ہوتی جاتی ہے جس خیال کو یہاں پیش کیا جارہا ہے اس کی تائید میں یہ بات بھی ہے، کہ اشتہاآت (جن کو موروثی خواہشات کہا جا سکتا ہے) بلاشبہ موجودہ الم کی وجہ سے فعل کو پیدا کرتے ہیں، نہ کہ لذت کی وجہ سے۔

جذبے اور فعل کی اعلیٰ صورتیں عقل اور شعور ذات کی سطح سے تعلق رکھتی ہیں۔ اب ہم انہی کی طرف رجوع ہوتے ہیں، اور مناسب مقام[1] پر ان پر بحث کریں گے۔

---

[1] دیکھو باب شانزدہم (مصنف)

باب دوازدہم

تعقل[1]

زبان کا اکتساب

(۱) خواہش بالطبع اپنی تشفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریض کرتی ہے، اور اکثر تو اسی کی وجہ سے فعل کے مختلف امکانی راستوں اور ان کے فوائد و نقائص کی ذہنی جانچ پڑتال ہوتی ہے۔ اس طرح جس وقت تمثلی سلسلہ اس قدر ترقی یافتہ ہو جاتا ہے، کہ آزاد تصورات کو فکر کے مواد کے طور پر مہیا کرے، اسی وقت کے قریب قریب تفکر کی ابتدا کے محرکات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ ترقی اس قدر تدریجی ہوتی ہے، کہ یقین اور صحت کے ساتھ معلوم کرنا ناممکن ہے، کہ ہم اس سطح پر کب پہونچتے ہیں۔ عجیب و غریب اور حیران کن عوارض حالات کے ہیجان میں اعلیٰ حیوانات عقل کی غیر مشتبہ علامات کا اظہار کرتے ہیں لیکن یہ بلا تردد کہا جا سکتا ہے، کہ تفکر، کم از کم بحیثیت مستقل فعلیت، اکتساب تکلم سے شروع ہوتا ہے۔

یہی لابدی آلہ، یعنی تکلم، ہمارے "نفسیاتی فرد" کو خالصتہً انسانی اور عقلی درجے تک پہونچاتا ہے۔ لہذا اس کی تکمیل پر ایک تمہیدی بحث ضروری ہے[2]۔ اشارات

---

[1] Intellection [2] یہ خیال رکھنا چاہیے کہ فرد کی اعلیٰ ترقی صرف دوسرے افراد سے میل جول، یعنی سوسائٹی کی وجہ سے ممکن ہوتی ہے۔ زبان کے بغیر ہم ایک دوسرے سے خارج ہو جاتے ہیں، اور ہم ایک دوسرے کے ذہن میں داخل نہیں ہو سکتے۔ یعنی یہ کہ ہم متعدد طبعی ذرات کے مشابہ ہو جاتے ہیں۔ زبان کی وجہ سے ہر ذہن اپنی حدود سے متجاوز ہو کر دوسرے ذہنوں کا حصہ دار بن سکتا ہے۔ بحیثیت افراد کے گلے کے انسان کی طبعی تاریخ میں نہ مربی ہوتی ہے جو دیگر

اور مختلف آوازیں ہمارا نقطہ آغاز ہیں۔ یہ اشارات و اصوات اس وقت تو عمدی علامات ہیں، لیکن دراصل یہ جذبی اظہارات تھے اور بس۔ اس میں ترقی ممکن ہوتی ہے صرف اس وقت جب ہم تجربے کی "اخراجی سطح" پر پہونچتے ہیں، یعنی جب تجربہ کرنے والا فرد یہ معلوم کرسکتا ہے، کہ اس کے ماحول میں اس کے اور ہم جنس افراد بھی موجود ہیں۔ خیال یہ ہے، کہ اس حالت میں" اطلاع دہی کی خواہش نے انسان کو زبان کے اختراع پر مجبور کیا" اور اس طرح " جو چیز کہ پہلے جبلی تھی اب عمدی بن گئی"۔ لیکن ہم کو یقین کرنا چاہئے، کہ یہ انتقال اس عمدی قصد کے مقابلے میں بہت زیادہ تدریجی عمل تھا، جو" خواہش اطلاع دہی" سے مدلول ہوتا ہے، اور یہ کہ اس کی ابتدا انسانی درجے سے بہت نچلے درجے پر ہوئی۔ دوسرے الفاظ میں زبان نہ تو اختراع ہے، نہ انکشاف، بلکہ یہ سراسر ایک "ارتقا" ہے۔

جذبے کے زیر اثر چیخ مارنا، منہ بنانا، اشارہ کرنا، ان لوگوں کے لئے اکثر بامعنی ہوتا ہے، جو اپنے گزشتہ تجربے کی بنا پر ان حالات سے واقف ہیں، جن میں یہ تغیرات پیدا ہوتے ہیں، اگرچہ وہ شخص جس میں یہ تغیرات پیدا ہو رہے ہیں، کبھی بھی ان سے واقف نہیں ہوتا، اور نہ وہ اس کے متعلق کچھ غور و فکر کرتا ہے۔ اسی طرح آوازیں اور حرکتیں اوروں کے لئے بامعنی ہوتی ہیں، کیونکہ ان کی ابتدا جبلی تقلید کی صورت میں ہوئی، اور ان سے اطلاع دہی مقصود نہ تھی لیکن ان اتفاقی فوائد کے متحقق ہو جانے کے بعد، دیر یا سویر ان سے تمتع حاصل کیا جاتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ یہ حرکات و آوازیں معنی رکھتی ہیں، لہذا عمداً ان کی تکرار کی جاتی ہے، اور مقصود اس سے کچھ تو اطلاع دہی ہے، اور کچھ یہ کہ ان کا اطلاق اور حالات پر بھی ہو۔ اس طرح ہمدردی معنی خیز اور نقالی علامتی بن جاتی ہے۔ اطلاع دہی کے ذرائع،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ حیوانات کی ہے لیکن شخصیت کا ظہور صرف دوسرے اشخاص سے میل جول سے ہوتا ہے اور زبان میل جول کا ذریعہ ہے لیکن اگرچہ اشیاء خارجی کی مردہ تاریکی پر شفاف درجاتی عالم اذہان کا اضافہ "نفسیاتی فرد" کے آئندہ ارتقا کے لئے اہم ہے تاہم اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہ ارتقا انفرادی نہیں رہتا۔ یہی بات صرف یہ ہے (اور اس کو پیش نظر رکھنا چاہئے) کہ اب اس ارتقا کا مواد صرف ان احساسات پر مشتمل نہیں ہوتا جو ایک واحد ذہن کو پیدا کرتے ہیں، بلکہ وہ "تجربہ کا وہ تجاوز" (Transcendence) جو ایک فرد کے نتائج شخصی اور اس کی علیحدگی کو عمومی ذہن (Universal mind) کی خارجیت اور اس کے اجتماع کا ماتحت بناتا ہے، صرف تمائز شخصی کے مطابق فرد پر اثر آفریں تو ہے۔ لہذا غیر عقلی درجہ سے عقلی درجہ کی طرف ترقی کے معنی یہ ہیں کہ اپنے اصلی مادہ کو بالمقابل رکھ کر ... (مصنف)

ل - Ejective level

اور خود اطلاع دہی بحیثیت ایک واقعہ کے، اطلاع دہی کے عمدی قصد کو پہلے ہی سے موجود مل جاتے ہیں۔ لہٰذا ان کو پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پہلے انسان اس طرح غیر محسوس طور پر زبان کو پا لیتے ہیں۔

لیکن وحشی حیوانات کی باہمی گفتگو کلی طور پر "طبعی علامات"[لہ] کے اظہار پر موقوف، اور اسی تک محدود نظر آتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ یہ گفتگو ایک نوع کے لئے ہر جگہ اور ہر وقت ایک ہی سی ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف انسانی زبان وقت اور جگہ کے مطابق بہت بدلتی رہتی ہے۔ یہ رسوم وروایات پر موقوف ہوتی ہے، نہ کہ فطرت اور توارث پر۔ یہاں اگر وہ انقطاع ظاہر ہوتا ہے، جس کو ارتقا کا عقیدہ پر نہیں کر سکتا۔ لہٰذا اگر میکس میولر وغیرہم نہایت تیقن کے ساتھ، لیکن بلا وجہ یہ کہیں، کہ "زبان ہماری وہ حد ہے، جس کو کوئی بہیم عبور نہیں کر سکتا"۔ اور یہ کہ اس کے بغیر "کوئی ایسا مقام معلوم نہیں کیا جا سکتا، جہاں سے انسان شروع اور حیوان ختم ہوتا ہے"، تو ہم کو تعجب نہ ہونا چاہئے۔ لیکن یہی تسلسل ہے، جس پر ارتقا، یعنی مابعدی تخلیق[کہ] دلالت کرتی ہے۔ یہ فرض کرنا، کہ اکتساب زبان کے بعد بھی حیوان حیوان ہی رہے گا، یا اکتساب زبان سے قبل انسان انسان ہی رہے گا ارتقا کے اصلی مفہوم کو نظر انداز کرنا ہوگا۔ اس میں شبہ نہیں کہ تمام لسانیاتی تفصیل ماضی کے دھندلکے میں غائب ہے، لیکن طبعی علامات سے نام نہاد "فرضی علامات" کی طرف تدریجی ترقی اب غیر مشتبہ ہے، اور اس کے خط و خال کافی صاف ہیں۔

سب سے پہلی بات، جس کو مختصراً بیان کرنا کافی ہوگا، یہ ہے، کہ ہم کو انسان نما بندروں کی حیاتیاتی خواص پر غور کرنا چاہئے، کیونکہ تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں یہی جانور انسان سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ ان بندروں کو نہ تو آذوقہ کی کمی ہوتی ہے، نہ ان کو دشمنوں کا خوف ہوتا

لہ Natural Signs

کہ Epigenesis

ہے۔ نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ان کی زندگی اجتماعی اور آرام بخش ہوتی ہے۔ اسی کے ساتھ یہ پچھلی ٹانگوں پر کھڑے ہو کر چلتے ہیں، ان کا سر اور چہرہ غیر مستقل اور متغیر ہوتا ہے، ان کے ہاتھ نرم ہوتے ہیں، اور ان کی دونوں آنکھیں ہاتھوں پر صحت کے ساتھ مرکوز ہو سکتی ہیں، اور ان کی آواز طرار ہوتی ہے، اس طرح ایک طرف متنوع ادراکات اور حرکات، اور دوسری طرف جذبی اظہار کی سہولت میسر آجاتی ہے، جو کسی اور حیوان کو میسر نہیں آتی۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ (جو بہت زیادہ ہوشیار، باخبر، چابکدست، دقیق النظر، راز جو، اور گرمجوش ہوتا ہے) کوئی اور حیوان وہ تیزی، طراری، نقالی، حیرت انگیزی اور قابلیت اثر پذیری ظاہر نہیں کرتا جو بندر سے ظاہر ہوتی ہے۔

ان کے نفسیاتی خواص میں اساسی ترین غالباً وہ ہے، جس کو ہم نے ابھی بیان کیا ہے، یعنی تجربہ کرنے والے فرد کی یہ قابلیت، کہ وہ نہ صرف اپنی جنس کو، بلکہ اس جنس کے افراد کو بھی پہچان لیتا ہے[۱]۔ ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہ قابلیت عضوی تفرق کی ترقی کے ساتھ ساتھ بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اسی وقت اس مواد کی توسیع ہوتی ہے، جس کی تمیز کی جا رہی ہے، اور ان ذرائع کی جن سے تمیز کی جا رہی ہے۔ اس لحاظ سے نسل انسانی اس قدر آگے بڑھ چکی ہے، کہ ہر ایک شخص ایک حد تک پہچانا جاتا ہے۔ ہر شخص کی آواز، اس کا چہرہ، اس کی چال ڈھال، اور اس کا طرز و طور اس قدر مخصوص اور نرالا ہوتا ہے، کہ ہم کہتے ہیں کہ "طرز ماند وجود انسان کو بتاتا ہے (یعنی اس کی طرف اشارہ کرتا ہے)" نہ صرف یہ کہ ہر شخص اپنی حیات کا اظہار ایک خاص طرز سے کرتا ہے، بلکہ اس کی حیات بھی

---

[۱] حبشی کا درجہ درمیان ہے کیونکہ یہ اپنے قبیلے کے افراد کو بھی ممیز کر سکتی ہے اور اپنے ہمنوع قبائل کے اور افراد کو بھی لیکن اصلی رشتہ دار جانوروں کے وجہ سے قبل ہمارے پاس واضح شہادت اس بات کی نہیں کہ ایک دوسرے فرد سے علیحدہ متمیز ہو سکتا ہے جس طرح کہ ایک گلے میں بھیڑیں اور اس کا بچہ ایک دوسرے کو پہچان لیتے ہیں۔ اصلیت یہ ہے کہ جو چیز کہ فی الواقع موجود ہے وہ ایک فرد ہے۔ لیکن جیسا کہ بہت عرصہ ہوا نیبنتز نے کہا تھا یہ مستبعد سی بات معلوم ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کی فردیت کو معلوم نہیں کر سکتے کیونکہ فردیت لاانتہائی کو شامل ہے۔ لیکن جس تحدید کی وجہ سے ہم بعض افراد کو جاننے سے قاصر رہتے ہیں وہی دیگر افراد کی ہماری اضافی تمیز کو مسام میل جول کے لئے مناسب بناتی ہے۔ (مصنف)

اس کے لئے مخصوص ہوتی ہیں۔ ابتدائی انسان میں، رازجوئی، حساسیت، اور تغیر و عدم استقلال کی وجہ سے، اظہار، یا "تکلم" کے متعدد مواقع پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اس کی انفرادیت کی وجہ سے یہ مواقع اور تکلم اشخاص کے ساتھ ساتھ بدلتے جاتے ہیں۔ حیوانات کی مختلف انواع کی طرح انسان کے مختلف افراد مختلف مواقع سے متاثر ہوں گے، یا ایک ہی موقعہ سے مختلف طور پر متاثر ہوں گے، اور تاثرات کے اختلافات کے ساتھ جوابات ورد اعمال بھی مختلف ہوتے جائیں گے۔

لیکن کیا اس سے اس لا انتہا کثرت کی طرف اشارہ نہیں ہوتا، جو قابل فہم گفتگو کی مشابہت کے محدود طبعی علامات سے بھی زیادہ بعید ہے؟ کیا زبان کا یہ عطیہ کبھی بھی بے معنی شور و غل سے زیادہ کچھ اور ہو سکتا ہے؟ فسانوں کی بے معنی شور و غل کی طرح یہ بھی طبعی انسان کی محض بڑبڑاہٹ اور اس کے خالص اشاروں سے ذی عقل انسان کی مکمل اور مسلسل گفتگو کی طرف ترقی ہے۔ اسی ترقی پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اگر ایسے تکلم میں نہ عام مشابہت ہوتی، نہ انفرادی استقلال، تو یہ تمام بحث بہت مایوس کن ہوتی۔ لیکن جو مخصوص تنظیم کہ سب میں مشترک ہے، اس کا نتیجہ ہے، کہ ان میں کافی مشابہت پائی جاتی ہے، اور ہر فرد کی خصوصیات کی بظاہر اتفاقی نوعیت کے باوجود ان کے استقلال و ثبات کی کافی شہادت موجود ہے، جیسا کہ ہم کو تلازم کی کارفرمائی سے امید ہونی چاہئے تھی۔ یہاں صرف ایک فیصلہ کن مثال کا ذکر کافی ہوگا۔ اندھی، گونگی، بہری، لورا برجمان[1] کے متعلق کہا جاتا ہے، کہ وہ اشخاص کو ظاہر کرنے کے لئے تقریباً دس آوازیں اور خود اپنی حسیات کے اظہار کے لئے قریباً تیس اور آوازیں نکالتی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے، کہ جہاں تک کہ اس وقت ان کا مقابلہ کیا جا سکتا ہے، معلوم یہ ہوتا ہے، کہ سالوں تک ان کی نوعیت،

---

[1] Laura Bridgman اوروں سے اس طرح گفتگو کرنے کا خیال خود اس کو نہ آسکتا تھا۔ اس غرض کے لئے وہ ہاتھوں کے اشارے استعمال کرتی تھی، جس کے ذریعہ سے ڈاکٹر ہاؤ (Dr-Howe) نے اس کو اس کے عزلت و توحد سے نجات دلوائی جن میں وہ لمس کے سوا باقی تمام حواس کے فقدان سے گرفتار تھی (مصنف)

یا ان کے ایمائی[1] لوازم میں کوئی تغیر واقع نہ ہوا۔[2] اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ ابتدائی انسان کے قبائل بہت چھوٹے ہوتے تھے۔ یہ زیادہ سے زائد چند خاندانوں پر مشتمل ہوتے تھے جو مل کر ادھر اُدھر پھرتے اور شکار کرتے تھے۔ پھر ادنیٰ ترین وحشیوں اور اعلیٰ ترین بندروں کی طرح ہر قبیلہ کا ایک مُسلمہ سردار ہوتا تھا۔ یہ شرف عموماً مردوں میں سے قوی ترین اور عقلمند ترین کو حاصل ہوتا تھا۔ پھر جیسا کہ ڈاروِن نے اشارہ کیا ہے اس سطح پر عقلی ترقی کے لئے "تقلید" بہت اہمیت رکھتی ہے جس کے صرف نشانات ادنیٰ حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یہ اہمیت اس حالت میں بالخصوص واضح ہوتی ہے جہاں ایک اعلیٰ اور حکمراں فرد ایسا ہو جس کا اور سب افراد خصوصیت کے ساتھ مشاہدہ کرتے ہوں، جس کی بات زیادہ مانی جاتی ہو اور جس کی تقلید کی زیادہ امید ہو۔ جیسا کہ ٹارڈ[3] نے تبلایا ہے اس قسم کے سردار کا رُعب اور افراد کو مسحور کر کے انتشار کو رفع کرے گا اور تعلیمی ترقی کو "آسان" اور "یقینی" بنائے گا۔ آخری بات یہ ہے کہ اگر اس نئے سردار کی عمر اوسطاً ہماری عمروں سے کم بھی ہو، تب بھی یہ معمر شخص، جو بالآخر سردار بن جاتا ہے، بالعموم اپنے اسلاف کے نقوش قدم پر چلنے کا میلان رکھتا ہے۔ اس طرح لسانی روایت بتدریج استوار ہو جائے گی اور اس کی وجہ سے ایک چھوٹا سا قبیلہ دوسرے قبیلے سے متفرق ہو جائے گا۔

ابتدائی انسان کی میل جول کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ یہ اشاروں کو آوازوں کے مختلف اتار چڑھاؤ کے ساتھ مجتمع کرتا ہے۔ یہ خصوصیت

---

[1] (Pantomimic)

[2] یہ عبارت جی، ایس، ہال (G.S. Hall) کے مضمون کی ہے۔ ظاہر ہے کہ ان آوازوں کی تعداد اس تعداد سے زیادہ تھی جس کو ڈاکٹر ہال نے فرض کیا تھا۔ لیبر (Lieber) نے اس کا مشاہدہ کئی ماہ تک اس حالت میں کیا ہے جب وہ بہت چھوٹی تھی۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ساٹھ آوازیں اشخاص کے لئے استعمال کرتی تھی۔ ایک مرتبہ اس سے پوچھا گیا، کہ اس کو کتنی آوازیں یاد ہیں؟ تو اس نے ستائیس آوازوں کو دہرایا (مصنف)

[3] Tarde

بالکل وحشی اقوام میں اب بھی پائی جاتی ہے، اور جس طرح تمدن بڑھتا جاتا ہے، اسی طرح یہ محو ہوتی جاتی ہے۔ شروع شروع میں جب اشارے غالب تھے، یہ صوتی لوازم غالباً تقریباً بالکل حذف ہوتے تھے۔ مطلب برآری اور معنی آفرینی صرف اشاروں سے ہوتی تھی۔ لیکن اب معاملہ برعکس ہے۔ اب "لفظ" معنی رکھتا ہے، اور "فعل" صرف اس جگہ ہوتا ہے، جہاں حسیت شدید ہوتی ہے۔[1] مطلب یہ ہے کہ شروع میں زیادہ تر بازوؤں اور ہاتھوں (جو قصدی حرکت کے آلات ہیں) کی حرکات سے سب سے زیادہ عقلی حس، یعنی حس بصارت، کی طرف براہ راست مرافعہ کیا جاتا تھا۔ لیکن اب صوتی حرکات (جو ابتداءً سب سے کم قصدی تھیں) سے حس سماعت، یعنی جذبی حس، بالراست مخاطب کی جاتی ہے۔ یہ استحالہ عجیب وغریب ضرور ہے، لیکن اس کی توجیہ نہایت آسانی سے اس طرح ہو سکتی ہے، کہ یہ معاشی بقا کا نتیجہ ہے۔ چونکہ محض تکلم قابل فہم بن کر رہنما حس اور اس کے بڑے بڑے آلات کو آزاد کرتا ہے، لہٰذا لازمی تھا، کہ یہ اشاروں پر غالب آجائے، جو دونوں کو استعمال کرتے تھے۔ لیکن اس کے لئے شرط صرف یہ ہے کہ ہر فرد کا صوتی تکلم مماثل مواقع پہ مستقل ہو، اور غیر مماثل مواقع پہ کافی مختلف اور ممیز ہو۔ یہ دونوں شرائط اس وقت بھی پوری ہو سکتی ہیں، جب اطلاع دہی کا کوئی قصد نہ ہو۔ اس کی مثال لورا برگمان کی مذکورہ بالا حالت میں ملتی ہے۔ دیگر بہرے گونگوں کے جو حالات ہم تک پہونچے ہیں، ان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

لیکن صرف اس صوتی آلے کا وجود ہی کافی نہیں ہوتا، جو انسانی آوازوں کے سے لہجے کے لئے درکار ہوتا ہے، اگرچہ بعض اوقات تمام زور اسی پر دیا گیا ہے۔ چنانچہ ھرباڈٹ کا خیال تھا کہ کتے ضرور بولتے اگر وہ بول سکتے۔ نوٹنی بھی بظاہر اس سے متفق ہے، اگرچہ اس نے اس خامی کو "ناقص

---

[1] ھیلن کیلر (Helen Keller) کے استاد کی رپورٹ ہے کہ "جب وہ اپنے اظہار مقصد کے لئے الفاظ پالیتی ہے، تو وہ علامات اور اشارات کو ترک کر دیتی ہے" (مصنف)

سماعت کی طرف منسوب کیا ہے، نہ کہ نامکمل آواز کی طرف۔ لیکن طوطا محض تلفظ کے لحاظ سے تقریباً ہمارا ہم رتبہ ہے۔ تاہم یہ آواز سے اپنی حسیات کو اتنا ظاہر نہیں کر سکتا جتنا کہ کتا کرتا ہے۔ اور نہیں اس میں شبہ نہیں کہ کتے بولتے ہیں، اگرچہ ان کی زبان ارتقا کے اس درجے سے تعلق رکھتی ہے، جو انسانی، بلکہ بندروں کے درجہ سے بھی نیچا ہے۔ ہم نہیں بتا سکتے، کہ اگر شمپینزی[1] بھی کتے کی طرح، اور اسی مدت تک، پالا جاتا، تو وہ کہاں ترقی کرتا۔ لیکن اس میں کلام نہیں کہ کتا بہت دور آگے نکل چکا ہے۔ کہا گیا ہے، کہ جنگلی کتا صرف بھونکتا ہے لیکن جب یہ انسان کا دوست اور مصاحب بن جاتا ہے:.... تو اس کی فہرست الفاظ (اگر یہ محاورہ صحیح ہے) اس کے متنوع او وسیع (تجربات اور) جذبات کی وجہ سے بہت طویل ہو جاتی ہے"۔ یہاں ضروری نکتہ یہ ہے کہ متنوع تجربات ہوں، اور ان تجربات میں سے ہر ایک کے اظہار کے لئے ایک مخصوص صوتی جواب ہو۔ ابتدائی انسان کی راز جوئی اور قابلیت اثر پذیری ان دونوں کو بحد وافر مہیا کرتی ہے۔ ابتدائی انسان کسی چیز کو دیکھ کر کوئی آواز نکالتا ہے یہی آواز اس چیز کا نام بن جاتی ہے، اور بعد میں جب کبھی وہ اس چیز کو دیکھتا تو اسی نام سے پکارتا ہے۔ بلحاظ اصلیت تو یہ نام موضوعی ہوتا ہے لیکن اکثر تجربے کی وجہ سے بلحاظ معنی معروضی بن جاتا ہے۔ بچوں کی گفتگو کا مشاہدہ اس کی تائید کرتا ہے۔ بچے بلی کو میاؤں کہتے ہیں۔ یہ تقلیدی باؤ واؤ (Bow-wow) یا پف پف (Puff-puff) کے ہم رتبہ ہے۔ اس طرح جن اشیا کی آواز نہیں ہوتی، وہ ہم سے آوازیں پیدا کروا لیتی ہیں اور اس طرح ان کے نام قائم ہو جاتے ہیں[2]

---

[1] Chimpanzee

[2] یہی سٹائنتھال (Steinthal) کا نظریہ ہے جس کا نظریہ ڈنگ ڈانگ (Ding Dong Theory) کے نام سے میکس میولر نے مذاق اڑایا ہے لیکن جس کو بعد کے قابل تر ماہر لسانیات نے قابل احترام سمجھا۔ ایچ کیودمس نے بھی اس کو بیان کیا ہے (مصنف)

زبان کے آغاز کو معلوم کرنے کی اس مختصر کوشش ہی پر ہم کو قناعت کرنی چاہئے، اور اب اس سوال کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جو ہمارے لئے اصلی سوال ہے، یعنی یہ کہ اگر زبان پہلے ہی سے موجود ہوتی ہے، تو یہ فکر کی ترقی، نہ کہ اس کی اطلاع رہی، کا آلہ کس طرح بنتی ہے؟ لیکن اس سے بھی پہلے ہم کو یہ معلوم کر لینا چاہئے کہ وہ تفکر کیا ہے، جس کا زبان آلہ بنتی ہے؟

حس اور فہم کا فرق

(۲) اس تحقیق کو شروع کرنے میں ہم دراصل قدیم نفسیات کی سب سے زیادہ "بین اور واضح" حدود میں سے ایک حد سے گزر رہے ہیں۔ ہماری مراد اس حد سے ہے، جو حس اور فہم کے درمیان ہے۔ جب تک کہ یہ سب قوا، فرض کیئے جاتے تھے، اس وقت تک ان کے تعلق کی توضیح ضروری نہ معلوم ہوتی تھی۔ اس عقیدے کے مطابق انسان میں حس اور عقل تھی، بعینہ اسی طرح جیسا کہ اس کے کان اور آنکھیں ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک کا تباین وتضاد اتنا ہی بڑا تھا، جتنا کہ دوسرے کا تباین وتضاد۔ لیکن جو ماہرین نفسیات اس مشکل کو اس طرح حل نہیں کرتے، ان کے لئے ان دونوں کے تعلق کی توجیہ امر دشوار ہے۔ وصول اور فعلیت کا تقابل ہماری مدد نہیں کرتا، کیونکہ ہر احضار میں فعلیت ہوتی ہے، اور یہ فعلیت بالضرورت ایک ہی، یعنی توجہ کی، ہوا کرتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی نہیں کہ سکتے، کہ احضارات حس اور احضارات فہم جنساً بالکل مختلف ہوتے ہیں، اگرچہ افلاطون کے وقت سے بعض فلاسفہ اس خیال کے حامی رہے ہیں۔ ان کا قول ہے، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آتی، تاوقتیکہ یہ پہلے حس میں نہ ہو۔ چنانچہ اندھے اور بہرے بعض ان تصورات سے محروم ہوتے ہیں، جو ہم میں ہوتے ہیں۔ اگر خالص وجود خالص لاشی ہے، تو خالص فکر بھی اتنا ہی خالی ہوتا ہے۔ فکر احساسی اور حرکی احضارات کی ایک خاص تکمیل کو شامل ہوتا ہے، اگر یہ

نہ ہوں، تو پھر یہ بالشمول ہو جاتا ہے۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ اس تکمیل کی صورتیں نفسیاتی حیثیت سے وہی ہوتی ہیں۔ برخلاف اس کے جو چیز کہ علمیاتی نقطۂ نظر سے زیادہ احساسی ہوتی ہے، وہ نفسیات میں سب سے آخر میں متحقق ہوتی ہے۔ یہ واقعۃً ہی صحیح نہیں، بلکہ بالضرورت صحیح ہے، کیونکہ زیادہ "عینی" تصورات کی تشکیل زیادہ "مجرد" تصورات کی تشکیل کا لازمی مقدمہ ہوتی ہے، اور کانٹ کے مقولات کے مجرد ترین تصورات پر تو سب سے آخر میں فکر کیا جاتا ہے، یا انہیں سمجھا جاتا ہے۔ اور اگرچہ یہ تشکیلی عمل جوہراً ارادی ہوتا ہے، تاہم اگر ہم اس کو شروع کر دیں، تو ہر قدم پر صورت کی تعیین مواد کی طرف سے ہوتی ہے، نہ کہ ہماری طرف سے۔ اس لحاظ سے "فکر کی خود مختاری" حس کی استعداد وصول کے مقابلے میں زیادہ آزاد نہیں ہے۔ بعض اوقات کہا جاتا ہے، کہ تفکر ہمیشہ ترکیبی ہوتا ہے، یہاں تک کہ اس حالت میں بھی، جہاں کہ فکر کا اظہار تحلیلی صورت یعنی ا ب ب ہے کی صورت میں ہوتا ہے، اور یہ صحیح ہے۔ لیکن تخیل ہمیشہ خالصۃً ترکیبی ہوتا ہے۔ پھر جن اعمال سے تمثلی سلسلہ حاصل ہوتا ہے، وہی عقلی ترکیب میں بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ حِسّی تمثال، اور حقیقی تصور اس قدر مسلسل ہوتے ہیں، کہ ان کے مشمولات کے سادہ معائنہ سے یہ بتانا، کہ مقدم الذکر کہاں ختم ہوتی ہے، اور موخر الذکر کا آغاز کہاں سے ہوتا ہے، بالکل قیاسی اور ظنی ہوگا[52]۔

---

[51] (ڈک)، جس کو اکثر غلط صورت میں پیش کیا جاتا ہے، اس حقیقت کو اپنی سمجھ کے مطابق اس طرح بیان کرتا ہے: "اگر ہم چاہیں، تو زمین پر رنگین پھولوں کے نقش و نگار، اور جنگلوں میں دوب کا فرش ہم کو دکھائی نہیں دے گا۔۔۔۔ بعینہٖ یہی حال ہاری فہم کا ہے۔ ہمارے علم میں ارادی عنصر صرف اس قدر ہوتا ہے، کہ ہم اپنے قوار کو ان خاص اشیا پر استعمال کرتے ہیں، یا ان خاص اشیاء پر ان کو استعمال نہیں کرتے، اور یہ کہ ہم ان کی بدولت ان اشیا کی کم و بیش صحیح جانچ پڑتال کر لیتے ہیں" (مصنف) [52] موخر الذکر مقدم الذکر میں متضمن سمجھا جا سکتا ہے، اور جس چیز کو ہم حیوانات کا معقول کردار کہتے ہیں، اس میں یہ ایسا ہی رہتا ہے۔ لیکن جب ہم اُن الفاظ میں ان کی "حالت ذہن" کو بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جو خود ہمارے کردار کے لئے موزوں ہیں، تو یہ غیر شعوری طور پر ظاہر ہو جاتے ہیں، گویا ان کی تمثالات فی الواقع تصورات ہیں (مصنف)

لہذا اگر انگریزی نفسیات تفکر کو ادراک کی ایک خاص صورت، یعنی "دو تصورات کے اتفاق و عدم اتفاق کا ادراک" اور "نفس تصورات کو تلازم کا نتیجہ" کہتی ہے، تو کوئی تعجب کی بات نہیں۔ لیکن یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ مشاہدہ اور اعتبار، یا اختراع، کو خلط ملط کر دیا جائے"۔ "خواب بیداری" اور بعض اوقات اوروں کی گفتگو کے محض تفہیم میں ہم ان تمثلی حرکات کے نسبتہً منفعل، مشاہدیں ہوتے ہیں، جن کی تعیین غیر ارادی طور پر ہوتی ہے۔ لیکن "تفکر" یا "تعقل" میں ہمیشہ کسی ایسی چیز کی تلاش ہوتی ہے، جو کم و بیش غیر واضح صورت میں پہلی ہی تصور کر لی جاتی ہے۔ یا یوں کہو کہ اس میں ایک ایسے اشارہ کی تلاش ہوتی ہے، جو دریافت ہو جانے پر اس طرح پہچانا جاتا ہے کہ اس سے چند شرائط پوری ہوتی ہیں۔ یہاں پر پھر اندھا دھند سعی و خطا (جس میں وہ اشارہ جس کی ہم تلاش کرتے ہیں، صرف یہ ہوتا ہے کہ "کوئی اور چیز ہو، لیکن یہ نہ ہو") کی ایک انتہا سے اس دوسری انتہا کی طرف مسلسل ترقی ہوتی ہے، جہاں ایک "قطعی انفصال" یا ...... "یا" بیان ہو سکتا ہے۔ اب اس ترقی میں "حقیقی فکر" کہاں شروع ہوتا ہے، اس کا فیصلہ اس تعریف پر موقوف ہے، جو ہم "فکر" کی کرتے ہیں۔ بظاہر کوئی نفسیاتی تعریف ایسی نہیں، جو کم و بیش قیاسی نہ ہو، اور باوجود اس کے حقیقی فکر اور عام فکر کے درمیان کوئی واضح حد فاصل قائم کر سکے۔ اگر ہم کہیں کہ "عمل فکر کی مناسب و موزوں تعریف یہ ہو سکتی ہے، کہ یہ وہ فعل ہے، جس میں ہم اشیاء کو تصورات کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں، یا ان پر تصورات کے ذریعہ حکم لگاتے ہیں" تو جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، نفسیاتی نقطۂ نظر سے یہ بتانا مشکل ہو جاتا ہے کہ کس مقام پر محض تمثل ختم ہوتا ہے، اور تصور شروع ہوتا ہے۔ اگر میکس میولر کے ہمزبان ہو کر کہا جائے کہ "زبان کے بغیر تصور نہیں ہو سکتا، اور تصور کے بغیر زبان نہیں ہو سکتی" تو پھر جیسا کہ ہم بند اوّل میں دیکھ چکے ہیں، ایک عدم تسلسل پیدا ہو جاتا ہے۔ حس اور فہم میں بالوضاحت تمیز کرنے کی دقت بالآخر وہ اس واقعہ کی طرف منسوب کی جا سکتی ہے، کہ ان میں کوئی

واضح فرق ہے ہی نہیں، سوائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ "حس" میں ہماری حالت خالص انفعالیت کی ہوتی ہے، اور "فہم" میں خالص فعلیت کی۔ جب کانٹ نے کہا تھا، کہ "علم انسانی کے دو تنے ہیں، جو شاید ایک مشترک لیکن ہمارے لئے نامعلوم جڑ سے پیدا ہو سکتے ہیں" تو ہو سکتا ہے کہ اس کے ذہن میں ان دونوں (یعنی احساسیت اور فہم) کے درمیان تسلسل کا دھندلا سا خیال ہو، اور تخلیقی نفسیات اس تسلسل کو ثابت کرنے کا دعوی کرتی ہے۔

لیکن اگرچہ "حس اور عقل[1] میں متعین تمیز و تفریق ناممکن ہے" تاہم ہماری سطح پر فکر کو ایک مسئلہ کا حل کرنا کہا جا سکتا ہے، یعنی اس میں ایک ایسا (ب) معلوم کیا جاتا ہے، جو (ج) ہو۔ اس حل کرنے میں ایک نسبتہ ثابت مرکزی خیال (ب) ہمارا نقطہ آغاز ہوتا ہے، اور ہم ان خیالات کے تمام متباعد سلسلوں میں چکر لگاتے ہیں، جو اس مرکزی خیال کے ساتھ متلازم ہیں۔ اسی وجہ سے اس قسم کا فکر بہترین صورت میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ یہ "چلنے پھرنے والا" ہے، اور یہی طرز بیان فی الواقع قدیم ترین ہے۔ جذبی ہیجان (اور شروع شروع میں طبعی انسان کسی چیز پر ٹھنڈے دل سے غور نہیں کرتا) خیالات کی روانی میں اضافہ کرتا ہے، اور اس وقت جو چیز کہ مناسب و موزوں معلوم ہوتی ہے اس پر اور غائر نظر ڈالی جاتی ہے، اور اس طرح یہ اور واضح ہو جاتی ہے۔ اس کے مقابلے میں جو چیز غیر موزوں معلوم ہوتی ہے، اس سے دلچسپی نہیں ہوتی، لہذا اس کی طرف توجہ نہیں

---

[1] Intelligence [2] جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے، اس حالت میں بھی ان مساعی مختلفہ سے مشابہت پائی جاتی ہے، جن پر ہم قائم رہتے تھے، یہاں تک کہ شاید کامیابی حاصل ہو جاتی ہے، اور ادنی ترین احساسی سطح پر طلب کی یہی خصوصیت ہے یعنی اس لحاظ سے کہ دونوں حال آزمایشی ہوتے ہیں لیکن خواہ کوئی چیز ج کے مقابل نہیں ہوتی۔ صرف ایک شعوری حالت یعنی کامیابی کی خوشی ہوتی ہے، اور بس۔ مصنف

تفکری عمل کے متعلق یہ خیال زمانہ حال کی وورتزبرگ (Wurzburg) کے سکول کی اختیاری نفسیات میں بہت نمایاں ہے۔ یہ کتابوں اور مقالوں کا ایک سلسلہ ہے جن کا طول بے ٹھکانے اور جن کی قیمت مشتبہ ہے۔ پروفیسر ٹچنر نے اپنی ایک تصنیف Experimental Psychology of Thought Processes میں ان پر بحث کی ہے (مصنف)

کی جاتی" اور اس لئے وہ کم واضح ہو جاتی ہے۔ اس طرح تلازم کا طبعی عمل ایک مناسب و موزوں سمت میں آسان ہو جاتا ہے، اور باقی اور سمتوں کے لئے رک جاتا ہے۔ صرف ایک راستہ کھل جاتا ہے، اور باقی کے راستے کم و بیش بند ہو جاتے ہیں۔ شروع میں تو یہ قدرت بہت ناقص ہوتی ہے، چنانچہ ایک تربیت یافتہ شخص کا فکر بھی بعض اوقات اس وضاحت، تعین اور مطابقت سے معرا ہوتا ہے، جو منطق کا نصب العین ہے۔ مانوس تلازمات اصلی بحث سے ہماری توجہ کو ہٹا لیتے ہیں، اور اس طرح فکر نہ صرف "چلنے پھرنے والا" بلکہ "آوارہ گرد" ہو جاتا ہے۔ مستقل اور مکمل تصورات، جن کی منطق متقاضی ہے، کی بجائے تصورات کا ایک ڈھیر ہمارے سامنے ہوتا ہے، جس کو کسی نہ کسی منتظم کل کی صورت دی جاتی ہے، لیکن جس میں برابر تغیرات ہو سکتے ہیں، اور جس میں غیر مناسب و غیر موزوں چیزیں بھی ہوتی ہیں، اور انتشار افزا بھی۔

فکر اور زبان

(۳) اس طرح یہ یقینی ہے، کہ فکر بغیر زبان کے شروع ہوتا ہے، جس طرح صنعت بغیر اوزاروں کے شروع ہوتی ہے۔ لیکن زبان کی مدد سے تفکری عمل بہت آگے بڑھ سکتا ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ ہے، کہ اس کی وجہ سے وہ نسبتہً عینی جنسی تمثالات بھی زیادہ قابو میں آجاتی ہیں، جن کی تشکیل اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ ایک شئے یا فعل کا نام، اس نام کے جاننے والے کے لئے، ویسی ہی خارجی علامت، یا صفت بن جاتا ہے، جیسے کہ کوئی صفت ہو سکتی ہے۔ جس چیز کو ہم "نارنگی" کہتے ہیں، اس کی صورت اور اس کا رنگ اس لفظ کی آواز اور تلفظ سے اتنے گہرے تعلقات پیدا کر لیتے ہیں، کہ اس کی صورت و رنگ اور ذائقہ و بو میں نہیں ہوتے، حالانکہ موخر الذکر اس چیز کے لئے لازمی فرض کئے جاتے ہیں۔ یہ طبیعی صفات تو ہم کو بعض اوقات دھوکا دے جاتی ہیں، لیکن اس کی اسمی صفت حرکات تلفظ پر موقوف

ہونے کی وجہ سے ہمیشہ ہمارے بس میں رہتی ہے۔ نام لینے (یا سننے) سے ہم اپنے لئے زیادہ، یا کم، درجہ میں، وہ فائق فصاحت و تعین مہیا کر لیتے ہیں، جو ان تمثالات کے لئے مخصوص ہے، جن کا احیا ارتسامات کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ہمارا تصور، بلحاظ ثبات و خود مختاری، ورک کے قریب قریب ہو جاتا ہے۔ بچوں اور غیر تربیت یافتہ ذہنوں (جو با آواز بلند فکر کرتے ہیں) میں یہ فائدہ زیادہ نمایاں ہوتا ہے، بہ نسبت ان لوگوں کے فائدے کے، جو اپنی مادری زبان تک محدود نہیں، یا ان کے، جو زبان کو تحلیلی طریقہ سے استعمال کرتے ہیں جب اشیا اس طرح نام پا کر ہماری ہو جاتی ہیں، تو پھر ہم ان کو تخیل میں استعمال کر سکتے ہیں۔ اب ان تمام واقعات کو ذہناً مجتمع کرنا آسان ہو جاتا ہے، جو سطحی لحاظ سے یکجا ہونے چاہئیں تھے، اور اس طرح اصطفاف و تعمیم میں بھی آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ نام ہم کو ادراک کی محسوسیت اور تخصیص سے آزادی دلاتے ہیں۔ ادراک میں ایک طرف تو ہم صرف اس چیز تک محدود ہو جاتے ہیں، جو یہاں حاضر ہے، اور دوسری طرف اس میں تمام وہ چیزیں شامل ہوتی ہیں، جو اس طرح حاضر ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ جس طرح تصورات بلحاظ نام نہاد عمومیت بڑھتے جاتے ہیں، ان کا تعین اکثر کم ہو جاتا ہے۔ یہ نہ صرف کم تصویری اور زیادہ نقشی ہو جاتے ہیں، بلکہ یہ زیادہ غیر ثابت بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ یہ ان عینی تمثالات کی کثیر تعداد سے پیدا ہوتے ہیں، جن میں ربط صرف ایک، یا دو، اجزا کا ہوتا ہے، اور جن میں وہ "مشاکلت" نہیں ہوتی، جو ایک ہی چیز کی مختلف تصاویر میں ہوا کرتی ہے۔ لفظ "گھوڑا" کے مقابلے میں جو ذہنی تصویر ہوتی ہے، وہ اس قدر ٹھوس ہوتی ہے، کہ توجہ میں نسبتہً مستقل طور پر رہ سکتی ہے لیکن جو تصویر کہ لفظ "حیوان" کے مقابلے میں ہوتی ہے، وہ ایسی نہیں ہوتی[1]۔ اس کا

---

[1] دونوں بقول کانٹ (Schema) ہو سکتے ہیں، لیکن پھر بھی "حیوان" کی ذہنی تصویر کی صورت خاکہ کی ہوگی، اس میں تصویریت نہ ہوگی۔ کانٹ کا خیال تھا کہ یہ خاکہ کی سی صورت ایک صنعت کا نتیجہ ہے، جو روح انسانی کی گہرائیوں میں ہے اور امکان یہ ہے کہ یہ کبھی منکشف نہ ہو گی۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ زبان کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اگر نام نکال دیا جاتا، تو اس کے تمام اسلوب ہو جاتے ہیں (مصنف)

مطلب یہ ہے، کہ اگر اشیاء کے تعلقات کے نام، جو بحیثیت الفاظ ہمیشہ عینی رہتے ہیں، ان تعلقات کو ہمارے قابو میں نہ لے آتے، یعنی اگر یہ قابل فہم نہ ہوتے، تو پھر ہم ان تعلقات کا آسانی کے ساتھ احیا نہ کرسکتے، یا ان میں کامیابی کے ساتھ ربط وضبط پیدا نہ کرسکتے۔ اگر ایک دفعہ "یہ ہوائی لاشئے" نام اختیار کرلیتی ہے، تو پھر ہم کو وہ فوائد حاصل ہوتے ہیں، جو ایک عینی جزو کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس طریقہ سے ہر وہ چیز، جو موزوں ہوتی ہے، زیادہ گہرے طور پر متلازم ہوجاتی ہے، اور ہر وہ چیز، جو غیرموزوں ہوتی ہے، متروک کردی جاتی ہے۔

پھر جب تصور کا منطقی تضمن، یا معنی، اس طرح ایک نام کے ساتھ مربوط ہوجاتا ہے، تو یہ بھی ضروری نہیں، کہ یہ "مواد"، یا شمول، صراحتہً شعور میں موجود رہے[1]۔ ایک تمثال اپنے متلازمات کو دلیزر سے اونچا کرنے میں وقت لیتی ہے، اور وہاں ان کی موجودگی نسبتہً زیادہ توجہ کی محتاج ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ بقول لا ئبنتز "وجدانی" تفکر کے مقابلے میں "علامتی" تفکر میں نمایاں کفایت ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ہماری موثر توجہ کی قابلیت محدود ہوتی ہے، اور الفاظ کو بحیثیت آلہ شمار استعمال کرکے، ہم بقول لا ئبنتز، بہت تیزی کے ساتھ ایسے اعمال کرسکتے ہیں، جن میں بہت پیچیدہ احضارات شامل ہیں، اور قبل اس کے، کہ ہم نقد نتیجہ کو سونے چاندی کے سکہ میں متحقق کرسکیں، اور پھیلاسکیں، ہم ان اعمال کے ختم ہونے کا انتظار کرسکتے ہیں۔ لیکن اس تشبیہ سے ہم کو گمراہ نہ ہوجانا چاہئے۔ واقعی تفکر میں علامت، اور خیالات، جن کی یہ علامات ہیں، میں اکلی انفصال نہیں ہوتا۔ ایک کی حرکت کے مکمل ہوجانے تک دوسرے کی حرکات موقوف و معطل نہیں رہتیں[2]۔ ہیوم

---

[1] پروفیسر سٹاؤٹ (Stout) کی اصطلاح میں اس کا صراحتہً مفہوم ہوئے بغیر ضمناً مفہوم ہونا ہی کافی ہے۔ جس طرح حیوانی سطح پر تصور ضمنی (یا مخفی) تھا، اسی طرح یہاں عقلی سطح پر خیال (Idea) ضمنی (یا تحت شعوری) ہوتا ہے، اور جیسا کہ کہا جاچکا ہے، یہ ایک نمایاں ترقی ہے (مصنف)

[2] دیکھو بحث تحت شعور، باب چہارم، بند ۔ ہم اس مسئلہ کی طرف عنقریب عود کریں گے (مصنف)

کہنا ہے کہ " اگر بجائے یہ کہنے کے کہ جنگ میں کمزور گروہ نامہ و پیام اور صلح کی گفت و شنید کی طرف مائل ہوتا ہے، یہ کہیں کہ کمزور گروہ فتح مند ہوتا ہے، تو بعض خیالات و افکار کی طرف خاص تعلقات منسوب کرنے کی جو رسم پڑ گئی ہے، وہ اب بھی الفاظ کا پیچھا کرتی ہے، اور ہم فوراً اس بیان کی لغویت کو معلوم کر لیتے ہیں"۔ ان دونوں کا قریبی تعلق خلع ابجت، اور تجنیس (یہ لفظی ہو، صوتی ہو، یا معنوی) سے پیدا ہونے والے لطف و انتشار ذہنی سے ثابت ہوتا ہے۔

فکر اور تمثل

(۴) اس طرح سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سے حقیقی تمثلی عناصر ہیں، جو فکر میں داخل ہوتے ہیں؟ اس سوال پر ماہرین نفسیات تصوریت (Conceptualism) یا اسمیت (Nominalism) کے حامی بن کر مدت سے برسرِ پیکار ہیں۔ موخرالذکر کے نزدیک ایک عام تصور مثلاً مثلث، کی ذہنی تصویر درحقیقت کسی فرد مثلث کی ذہنی تصویر ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف مقدم الذکر کا خیال ہے کہ یہ ایک "مجرد تصور" ہے، جو بہت سے افراد مثلث کے وہ تمام صفات اپنے اندر مجتمع رکھتا ہے، جو اس تصور سے متضمن ہوتے ہیں، لیکن یہ صفات ان افراد کے مختص، یا اتفاقی اختلافات سے منتزع ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک مثلث جو نہ ترچھا ہے، نہ مستقیم الاضلاع، نہ متساوی الساقین اور نہ مختلف الساقین، بلکہ یہ مثلث ایک ہی وقت میں یہ سب ہے اور کچھ بھی نہیں۔ جیسا کہ بالعموم اس قسم کے مباحث میں ہوا کرتا ہے، دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کی کمزوریوں کو تاکا۔ اسمیت نے نہایت آسانی سے ثابت کر دیا کہ کوئی تمثیل، "مجرد تصور" ایسا ہو ہی نہیں سکتا، جو افراد سے منتزع ہو کر قابل احضار بن سکے۔ تصوریت بھی اسی قدر آسانی کے ساتھ ثابت کر سکتی تھی، کہ ایک خاص احضار" جو ایک خاص روشنی میں دیکھا جا رہا ہے"، "اب ایک خاص احضار، یا بہت سے احضارات، کا ہم معنی نہیں رہا۔ یہاں قابل بحث بات یہی ہے کہ" ایک خاص روشنی" کا مفہوم کیا ہے۔

اگر ان دونوں جماعتوں میں سے کوئی ایک تمثال یا تصور کو زیادہ صحت کے ساتھ واضح کر دیتی، تو شاید یہ بحث جلد ختم ہو جاتی۔ جو تصورات کہ تجرید سے علیحدہ ہو کر ہمارے لئے ممکن ہوتے ہیں، وہ، جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، احیا شدہ درکات ہوتے ہیں، نہ احیا شدہ احساسات۔ یہ مخلوط مجموعی باز احضارات ہوتے ہیں، جو جزئی باز احضارات پر مشتمل ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے کہ یہ جزئی باز احضارات اور مجموعات میں بھی شامل ہوں[۹۱]۔ اس حد تک محاکاتی[۹۲] تخیل گزشتہ واقعی درکات کا مدھم احیا ہوتا ہے۔ اور تکوینی[۹۳] تخیل اُن امکانی درکات کی مدھم پیش بینی ہے، جو ابھی تجربہ میں نہیں آئے۔ دونوں صورتوں میں ہم کو صرف ابتدائی اور اولی احضارات سے معاملہ پڑتا ہے، جو مختلط یا مرکب ہو کر وجدانات یا تصورات کے برابر ہو جاتے ہیں، اگرچہ حرکت وغیرہ سے ان کی جانچ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ حقیقی وجدان ان میں موجود نہیں۔ میکبتھ خیالی تلوار کو پکڑ نہیں سکتا، اگرچہ بصورت ظاہری یہ اسی طرح قابل گرفت نظر آتی ہے، جس طرح کہ وہ تلوار جس کو وہ کھینچے ہوئے ہے۔ لیکن جو متعدد جزئی باز احضارات ایک تصور کو مرکب کرتے ہیں، وہ بھی تصورات کہلائے جا سکتے ہیں، نہ صرف وسیع معنوں میں، جن میں کہ ہر ذہنی شے اس نام سے پکاری جا سکتی ہے، بلکہ ثانوی احضارات کے محدود معنوں میں بھی، جو اولی احضارات یا ارتسامات کے متقابل ہیں۔ لیکن ایک ارتسام کی اس قسم کی منفرد و منفصل تمثالات اگر ممکن بھی ہوں، تب بھی یہ وجدانات سے اتنی مشابہ ہوں گی، جتنا کہ نفس ارتسام صرف یہ تمثال زمان و مکان سے اتنی ہی آزاد ہوگی، جتنا کہ محض ارتسام ظاہر ہے، کہ فکر کے تمثلی عناصر ان معنوں میں تمثالات نہیں ہوتے، کیونکہ اگر یہ ایسے ہوں، تو ادراک کا کام کام بے کار ہو جاتا ہے۔

---

۹۱ دیکھو باب ہفتم، بند ۱۰۴ (مصنف)

۹۲ Reproductive Immagination

۹۳ Constructive Imagination

"مجرد" تصورات کے مقابلے میں "عینی" تصورات کی صورت میں، جو خیال کہ تصور کا مقابل ہوتا ہے، وہ ایک وجدان سے کچھ یوں ہی مختلف ہوا کرتا ہے، اور یہ تو ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں، کہ ذہنی تمثال تمثل اور تصور کی درمیانی کڑی ہے۔ لیکن اس کے متعلق بھی یہ سوال کرنا عبث ہے، کہ مثلاً "مثلث"، "انسان"، یا "رنگ"، کے تفکر میں ہمارے ذہن میں کیا چیز ہوتی ہے؟ اگر اس قسم کی تحقیقات مقصود نہ ہو، تو ہم کبھی بھی اپنے ذہنوں کو منفرد و منفصل تصور پر اس طرح نہیں جماتے۔ تفکر میں تصورات و خیالات شعور میں ایک، اور منفرد نہیں ہوتے، بلکہ یہ ایک متن کا حصّہ ہوتے ہیں۔ جب "انسان" کا خیال موجود ہوتا ہے، تو یہ کسی مسئلے یا بحث میں موجود ہوتا ہے، مثلاً "انسان خلاصۂ حیوانات ہے" یا "انسان میں ذہن کے سوا اور کوئی بڑی چیز نہیں ہوتی" یا "کیا انسان غیر فانی ہے؟" یہاں یہ بالکل ظاہر ہے، کہ جب ہم ان مسائل میں سے پہلے پر غور کرتے ہیں، تو انسان کے جو خواص ہمارے ذہن میں آتے ہیں، وہ اُن سے مختلف ہوتے ہیں، جو دوسرے، یا آخری مسئلہ پر فکر کرنے میں ہمارے ذہن کے سامنے ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک عام تصور کے جو معنی شعور میں ہوتے ہیں، وہ نہ صرف سیاق فکر کے مطابق مختلف ہوتے ہیں، بلکہ اس پر فکر کرنے میں بھی یہ بدل جاتے ہیں۔ پھر ہم اس کے تضمن کی تحلیل کر سکتے ہیں، یا اس کی تعبیر کو جمع کر سکتے ہیں۔ اس کا فیصلہ "سیاق فکر"، یا "ساخت ذہن" پر موقوف ہے۔ اس طرح صرف موزوں باتیں نمایاں اور غالب ہوتی ہیں، اور جس قدر مختصر ہماری توجہ ان پر ہوتی ہے، اسی قدر کم تعبیر و تضمن واضح ہوتی ہے۔ اہمیت کے اس اعتراض کا، کہ انسان کو ذہن میں لانا ناممکن ہے، بغیر اس کے کہ اس کو طویل القامت سمجھا جائے، یا قصیر القامت کو ما سمجھا جائے، یا کالا، بڑی عمر کا سمجھا جائے، یا چھوٹی عمر کا، وغیرہ، تصوریت کے پاس جواب یہ ہے، کہ "مدرکات" "واضح" ہو سکتے ہیں، بغیر اس کے کہ یہ "متعین" ہوں، چنانچہ ہم ایک درخت کو دیکھ سکتے ہیں، بغیر یہ معلوم کئے ہوئے کہ کس چیز کا درخت ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور جواب یہ ہے، کہ یہ اعتراض

بہت سی باتیں ثابت کر جاتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر ہماری تمثال واقعے کی شبیہ ہوتی ہے، تو پھر اس میں طویل القامت انسان ہی کا استحضار نہ ہونا چاہیئے، بلکہ اس انسان کا ایک متعین قد ہونا چاہیے۔ صحیح جواب یہ ہے، کہ تصور کرنے میں ہم ایک خاص انسان کو اپنے ذہن میں نہیں لاتے +

"مجرد" تصورات کی صورت میں ہو سکتا ہے، کہ ایک لفظ براہ راست بہت سے الفاظ کی علامت بن جائے یعنی یہ کہ اگر ہم اس کے معنی دریافت کریں، تو کسی حقیقت کی طرف اشارہ نہ کیا جائے، بلکہ یا تو اس کی لفظی تعریف کر دی جاتی ہے، یا لغت کی کتاب ہمارے سامنے ڈال دی جاتی ہے۔ پھر ایک اور لفظ اس مرکب لفظ کے مرکب کی علامت بن سکتا ہے، وقس علی ہذا۔ جو قدم کہ ہم اس طرح آگے کی طرف بڑھاتے ہیں، اس میں، "شعور کی تنگی" کے باوجود، زبان ہمارے دائرہ حکومت کو وسیع کرتی ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ہماری حکومت برابر زیادہ بالواسطہ بھی ہوتی جاتی ہے۔ جو حقائق کہ ان الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، وہ ہماری نگاہوں سے اسی طرح اوجھل ہوتے ہیں جس طرح بنک کے حساب وکتاب میں، روپیہ جس طرح بنک کا حساب وکتاب قیمتوں سے آگے نہیں بڑھتا اسی طرح فکر، بحیثیت علامتی ہونے کے، موزوں معنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ زبان شعور کی تنگی کو محو نہیں کرتی، لہذا جب تک کہ توجہ عام اور مجرد تصورات پر ہوتی ہے، اس وقت تک یہ عینی اور مخصوص تصورات کو ڈھانپ بھی نہیں سکتی۔ اس حد تک وہ ماہرین نفسیات صحت پر ہیں، جو "فکر بلا تمثال" کی اصطلاح پسند کرتے ہیں۔ اس جملے کا ظاہری استبعاد اس کا اتنا بڑا نقص نہیں، جتنا کہ اس کی تکرار الفاظ، حقیقی معنوں میں تمام فکر بلا تمثال ہوتا ہے، اس وجہ سے کہ ہر فکر کو ان قضایا سے تعلق ہوتا ہے، جن کی تلاش کی جاتی ہے، یا جو مل جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان کو مسائل، قیاسات، و بیانات، سے تعلق ہوتا ہے یہ ارادی ہوتا ہے نہ کہ احضاری۔ لیکن دوسری طرف ہر فکر کو، اولاً یا آخراً، تمثالات (یا ارتسامات) یعنی ان کے ایسے تعلقات سے واسطہ پڑتا ہے، جو موجودہ مسئلے کے لئے موزوں ہوتے ہیں۔

مذکورہ بالا واقعات و حقائق کو بعض اوقات "انجماد فکر" بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی کچھ بہتر جملہ نہیں یہ اس تدریجی ارتقا کو نظر انداز کر دیتا ہے، جو فکر کی روح ہے۔ ہم اب اس عمل کی ماہیت کو اور زیادہ صحت کے ساتھ معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔ فرض کرو، کہ ہم کسی آٹھ سال کے بچے سے کہیں کہ ایک مستقیم الاضلاع مثلث کے تینوں زاویے مل کر دو زاویے قائموں کے برابر ہوتے ہیں۔ اگر یہ علم ہندسہ سے ناواقف ہے، تو یہ تمام فقرہ، اور اس کے اکثر الفاظ، اس کے لئے بے معنی ہوں گے۔ لیکن ہفتہ دو ہفتہ کی مناسب تعلیم و تربیت سے وہ اس تمام فقرہ کو سمجھنے کے قابل ہو جائیگا، اور یہ معلوم کرے گا، کہ یہ صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ، جو تعلقات اس میں بیان ہوئے ہیں، وہ چند، اور بسیط ہیں، اور بلا واسطہ وجدان سے بہت بعید بھی نہیں۔ لیکن اس سے کہو کہ "انصاف کی اشاعت قانون کی اعلیٰ ترین غایت ہے"۔ اب ہم کو سالوں انتظار کرنا پڑتا ہے، کہ وہ بچہ مناسب طور پر اس کو سمجھے اور عقلی طور پر اس کی تصدیق کرے۔ اسی سے اس پرانی کہاوت کی صداقت ثابت ہوتی ہے، کہ ہم جوان کندھوں پر بڈھا سر نہیں رکھ سکتے۔ مطلب یہ ہے کہ "انجماد فکر" وقت چاہتا ہے، اور وقت بالعموم اس ارتقا کا پیمانہ ہے، جو اس انجماد سے مدلول ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس ارتقا کی صحیح اور اصلی ماہیت کیا ہے؟ یہ تمثلی سلسلۂ یا بافت کا تدریجی استحالہ یا تغیر صورت ہے، جو زبان (بحیثیت اجتماعی آلہ) کا پیدا کردہ ہوتا ہے۔ اس استحالے کی وجہ سے تمثلی بافت اعلیٰ اور اعلیٰ تر صورتوں میں منظم ہو جاتی ہے۔ اس تنظیم سے تمثلی ساخت کی اس روز افزوں پیچیدگی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، جو اس کی بنا ہوتی ہے۔ باوجود اس تمام پیچیدگی و التفاف کے اس میں وظیفہ کی وہ وحدت اور سادگی پائی جاتی ہے، جو وجدان کے قریب قریب ہوتی ہے۔ اسی وجہ جو آسانی و سہولت کہ آخر میں چل کر حاصل ہوتی ہے، اسے بصیرت، فراست یا زیرکی، کہا جاتا ہے۔ لہذا تصور کی جو فرویت اس طرح تمثلی بافت سے پیدا کی جاتی ہے؛

اس کو ایک وجدان (یہ تمیز ہو، یا غیر تمیز) کے محسوس تجسد[1] کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ اور جو تکلیف اور مہارت لاک کے نزدیک "مجرد تصور" کی "تشکیل" کے لئے درکار ہوتی ہے، وہ اس تکلیف اور مہارت سے مختلف ہے، جس کی ضرورت مدھم کو اجاگر کرنے، اور ناپائیدار کو معلوم کرنے کے لئے ہوتی ہے۔ جس مواد کی "تشکیل" کی جاتی ہے، وہ بلاشبہ تمثالات پر مشتمل ہوتا ہے، بشرطیکہ اس سے مراد یہ ہو، کہ تفکر میں آخر کار ہم کو تمثیلی سلسلہ سے معاملہ پڑتا ہے۔ لیکن نتیجہ کبھی بھی محض وجدانی مرکب نہیں ہوتا۔ تصور، مجرد خیال اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب اس قسم کے مرکب اجزا میں ایک مخصوص تعلق قائم ہو جاتا ہے، اور بہت ممکن ہے، کہ جب کبھی ایک مختلف ذہنی رابطہ[2] ان کو مربوط کرنے کے لئے استعمال کیا جائے، تو یہی وجدان مختلف تصورات کا مظروف مہیا کرے۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ نام اس رابطے کا مادہ ہے، اور یہ بوقت ضرورت تصور کے ان عناصر کو دہلیز شعور سے اوپر کر دیتا ہے، جو مناسب حال ہوتے ہیں۔ لہذا تصور تخیل کے ہم معنی نہیں، اگرچہ یہ دونوں اصطلاحات اب بھی اکثر، اور پہلے عام طور پر، ہم معنی ہی سمجھی جاتی تھیں۔ دونوں میں نہائی مواد ایک ہی ہوتا ہے، لیکن مقدم الذکر میں یہ مواد محسوس صورت سے شروع ہوتا ہے، اور اس صورت کو باقی رکھتا ہے، اور موخر الذکر میں اس کو عام صورت دی جاتی ہے، جس کو "قابل فہم" کہا جاتا ہے۔

تعقل کی عام ماہیت اور اس کی نشو و نما

(۵) لہذا اس قابل فہم صورت، یا ترکیب کی خصوصیت امتیازی یہ ہے،

---

[1] Concreteness

[2] Geistges Band

کبھا تخالف ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے یہ تلازم کی ترکیب سے مختلف ہے، جو ان تمام چیزوں کو لاتی ہے، جو یکجا پائی جاتی ہیں۔ یہ ہر اس ترکیب سے بھی مختلف ہے، جو موضوعی ترجیح سے متعین ہوتی ہے، خواہ یہ بلحاظ ابتدا اسی قدر ارادی ہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ تعقل کو تمام تر معروضی اضافات سے سروکار ہوتا ہے۔ منطق ہمیشہ نفسیات سے آگے رہی ہے۔ اسی کا اثر ہے، کہ تعقل کو مقابلہ، تجزیہ و اصطفاف میں مندرجۂ ذیل طریقہ سے تحویل کیا جاتا ہے:۔ ا + ب + ج + حہ اور ا + ب + ج + س کا مقابلہ کیا جاتا ہے، ان کے فروق حہ اور س نظر انداز کر دیے جاتے ہیں، اور ایک صنفی تصور ا + ب + ج وضع کر لیا جاتا ہے، جو دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ ا + ب + ج اور ا + ب + حہ پر یہی عمل کرنے سے ایک اعلیٰ صنفی تصور ا + ب حاصل ہوتا ہے، وقس علے ہذا۔ لیکن ہمارا اصلی سلسلہ عینی اجزا کے خیالات کا سلسلہ نہیں ہوتا، اور وہ عینی اجزا تو اس میں کبھی بھی نہیں ہوتے، جو اس عقیدہ سے مدلول ہوتے ہیں۔ جب تک کہ ہماری روزمرہ زندگی عجائب خانہ کے اس چپراسی کی زندگی کے مشابہ نہیں ہو جائے گی، جو ہر دم نئے نئے نمونے وصول کرتا ہے، اس وقت تک ہماری اعلیٰ ذہنی فعلیت عجائب خانے کے اس مہتمم کی ذہنی فعلیت کے مشابہ نہ ہوگی، جو ان نمونوں کو مختلف خانوں اور الماریوں میں تقسیم کرتا ہے۔ جس چیز کا ہم کو ادراک ہوتا ہے، وہ باہم متعلق اشیا کی ایک کائنات ہوتی ہے۔ یہ اشیا تغیرات کثیرہ کے مراکز ہوتی ہیں۔ یہ باہم اثر کرتی ہیں، اور بظاہر ایک دوسری کے اثر کو قبول کرتی ہیں۔ یہ ہمارے فعل کی مطیع فرمان ہوتی ہیں، اور ان میں ایک مسلسل تعامل ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ادراک کی تحلیل میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے، فرد شے بھی مختلف خواص کا مجموعہ نہیں ہوتی، کہ ان خواص کو الگ الگ کیا جا سکے۔ یہ ایک کل ہوتی ہے، جو ایسے اجزا سے مرکب ہوتی ہے، جن میں مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔

تعقل کو سمجھنے کے لیے ہم کو اس کے اس ارتقا کی طرف رجوع کرنا چاہیے،

جو عملی ضروریات کے زیرِ اثر اس میں ہوتا ہے، نہ کہ منطقی نصب العینوں کی طرف
کہ یہ کیا ہونا چاہئے۔ قصدی فعلیت کی اور صورتوں کی طرح تفکر بھی کسی غایت
اور خاص کر کفایت شعاری کی غایت، کا ذریعہ و وسیلہ ہوتا ہے۔ حقیقی اشیاء
کی وسعت و رنگی کے مقابلے میں تصورات و خیالات کی وسعت و رنگی اکثر
آسان تر، اور ہمیشہ سریع تر ہوتی ہے۔ عوام کے لئے "سوچ بچار کرنے والا شخص
وہ ہے جو" اپنے پاؤں کو بچانے کے لئے اپنا سر استعمال کرتا ہے"۔ زندگی کے
ہر شغل، زبان و ادارات کے نشو و بروز، سائنٹفک توجیہ و تشریح، یہاں تک
کہ فلسفیانہ تأمل و تفکر، غرض ہر جگہ ایک معلومہ غایت، یا نتیجے کے وسائل میں سادگی
و بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ تاہم اپنی موجودہ تحقیق کے تعلق سے یہ بھی کہہ سکتے
ہیں، کہ ایک ہی طرح کے وسائل سے بہتر نتائج کے حصول میں سادگی اور
بساطت پیدا ہوتی نظر آتی ہے۔ قدیم ترین مشینیں سب سے زیادہ اَن
گھڑ اور بے ہنگم ہوتی ہیں، اور قدیم ترین خیالات و تفکرات سب سے زیادہ
خیالی اور تشبیہی[1] ہوتے ہیں۔ رفتہ رفتہ تقلید اختراع کے سامنے، اور "اس کے
بعد، لہٰذا اس کی وجہ سے"[2] کا طبعی مغالطہ باقاعدہ استقراء کے سامنے
سپر انداز ہوتا ہے۔ اس طرح جو چیز کہ ضروری اور موثر ہوتی ہے، وہ تو
متحقق ہو جاتی ہے، اور جو اتفاقی اور جامد ہوتی ہے، وہ متروک اور نظر انداز
کر دی جاتی ہے۔ اس طرح انسان عالمِ حقیقی کی پیچیدگیوں کو کھولنے کے لئے
ذہنی کنجی بنانے میں ترقی کرتا ہے۔ لیکن یہ کنجی اب بھی اس عالم کا حصّہ
رہتی ہے، جس کو وہ اس کنجی کے ذریعے سے اپنے قابو میں لاتا ہے، اور
جس کی وہ اس سے توجیہ کرتا ہے۔

جس عمل سے یہ "بصیرت" حاصل ہوتی ہے، اس کو تجرید محض اور تلازم
کا نتیجہ کہنا (جیسا کہ دین قرتیا کہتا ہے) ہیگل کے الفاظ میں "بلا روح غلطی" ہے

---

[1] Anthropomorphic

[2] Post hoc, ergo propter hoc.

کے نام کا مستحق ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اگر توجہ کل پر جمی ہوگی، تو یہ ہی لامحالہ ہٹ جاتی چاہیئے، اور توجہ بڑی قدرت، بہت "تکلیف اور مہارت" چاہتی ہے۔ لیکن اس کی اصلی اور جوہری خصوصیت کو تفکر کے اس غیر متغیر لازمہ میں دیکھنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ سکول کے بچہ کا یہ کہنا کہ بت سازی پتھر کے ایک سخت ٹکڑے پر سے باریک ورق اتارنا ہے۔ ضروری بات تو یہ دریافت کرنا ہے، کہ کون سے اجتماعات روشنی انداز اور بارآور ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ تفکر کا آغاز مسلمہ فروق سے توجہ کو اس طریق سے ہٹا لینے سے نہیں ہوتا، جس کو منطقی بیان کرتے ہیں۔ تعمیم کا واقعی عمل، کم از کم بڑی حد تک، اس سے بہت زیادہ بسیط ہوتا ہے۔ ایک ہی نام بہت سی اشیاء، یا بہت سے حادثات، کے لئے صرف اس وجہ سے استعمال ہوتا ہے، کہ ان کی صرف نمایاں خصوصیت کا ادراک کیا جاتا ہے۔ ان کے فروق شعوری طور پر، اور کوشش سے، نظر انداز نہیں کئے جاتے، بلکہ جب ان (اشیاء، یا حادثات) کی طرف توجہ کی جاتی ہے، تو اکثر ان (فروق) کا مشاہدہ ہی نہیں ہو سکتا۔ ناتجربہ کار شخص کے لئے چکدار ارپینز فی الواقع سونا ہوتی ہے۔ اس طرح ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ اجناس انواع سے قبل شناخت کی جاتی ہے، اور انواع فروق کے اضافہ سے حاصل ہوتی ہیں، نہ اجناس ان فروق کو گھٹانے سے[1]۔ یہ تدریجی تفرق کے اس قانون کی مثال ہے، جس کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں[2]۔ یہ صحیح ہے، کہ اس قسم کے مبہم اور غیر متعین "تصورات" شروع میں منطقی حیثیت سے کلی نہیں ہوتے۔ یہ کلی اس وقت تک نہیں بنتے، جب تک کہ بعض مشترک عناصر شعوری طور پر ان اشیاء و وقائع میں شامل نہیں سمجھے جاتے، جن پر یہ تصورات دلالت کرتے ہیں، اگرچہ اور حیثیتوں سے یہ اشیاء و وقائع کیفاً مختلف، اور تعداداً متمیز ہوتے ہیں۔

---

[1] باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

[2] باب دوم، بند ۴ (مصنف)

لہذا کہا جا سکتا ہے، کہ تفکر واقعتہً اس عمومیت بالقوۃ کی تحلیل سے شروع ہوتا ہے، جو ایک عینی تمثال اور ایک نام کے تلازم کا نتیجہ ہوتی ہے[1].

فکر بحیثیت تحلیلی ہونے کے

(۶) لہذا عمل تفکر نفسیاتی نقطۂ نظر سے مکمل طور پر اس طرح بیان کیا جائے گا، کہ یہ (۱) تحلیل اور (۲) باز ترکیب ہے، اس مواد کی، جو تشکلی سلسلوں کی بدولت پہلے ہی موجود ہوتا ہے۔ یہ باز ترکیب اس مواد کو اعلیٰ صنف کا ایک نیا کُل بنا دیتی ہے، جس میں یہ کُل، اور اس کے اجزا دونوں تصورات ہوتے ہیں۔ منطق فکر کو پہلے تو تصورات کے مدارج میں تحویل کرتی ہے، پھر ان قضایا میں، جو ان تصورات کو منطقی رابطہ کے ذریعہ ملاتے ہیں اور آخر میں قیاسات میں، جو ان قضایا کو حد اوسط کے ذریعہ مربوط کرتے ہیں۔ یہ تمام تحویل فکر پر بحیثیت مکمل حاصل کے (غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ پھر یہ غور و فکر منطقی اغراض کے لئے ہوتا ہے، اور اس میں وہ تمام باتیں فرض کر لی جاتی ہیں، جن کی نفسیات کو توجیہ کرنا ہے۔ چنانچہ تشکیل تصورات بالتعمیم (یا تجرید) اور بالتعیین (یا اجماع) کا منطقی نظریہ، یعنی یہ کہ تصورات کی تشکیل تعریفی نشانات کے رفع کرنے، یا ان کے اضافہ کرنے، سے ہوتی ہے، بعینہ اس چیز کو فرض کرتا ہے، جس کی تشکیل ہونے والی ہے، کیونکہ یہ نشانات، یا صفات، بذات خود تصورات ہیں۔ اس کے علاوہ فعل خواہ تعمیمی ہو، یا تعیینی، ہر صورت میں حکم لگانے کا فعل ہوتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس صورت میں کہ منطق عمل تصور کو بیان کرتی ہے، اس میں وہ تصدیق کو فرض کر لیتی ہے، اور اسی طرح یہ تصدیق کے بیان میں تصورات کو فرض کرتی ہے لیکن

---

[1] اس حد تک تو فکر کا مواد ہمیشہ کلی، یعنی ادراکات کے مقامی، زمانی اور دیگر تحدیدی نشانات سے آزاد ہوتا ہے (مصنف)

اس میں کوئی قباحت نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ منطق فکر کی حقیقی تخلیق کو معلوم کرنے کی کوشش نہیں کرتی۔ یہ تو آئندہ تفکر کے لئے ایک نصب العین مقرر کرتی ہے[1]۔

نفسیاتی نقطۂ نظر سے تصدیق مقدم ہوتی ہے[2]۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ ترقی پذیر ذہن جب کسی موجودہ احضار میں کوئی ایسی عجیب و غریب خصوصیت پاتا ہے، جس کی وجہ سے اس کی شناخت نہیں ہو سکتی، تو وہ محض ادراک کے درجہ سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ کسان اپنے کھیتوں میں چڑیوں کو ڈرانے کے لئے جو کالی ہانڈی لگاتے ہیں، وہ دور سے آدمی معلوم ہوتی ہے، لیکن ہم اس کو آدمی نہیں سمجھتے، کیونکہ اگرچہ اس کا تمام حلیہ آدمی کا سا ہوتا ہے لیکن یہ حرکت نہیں کرتی۔ اسی طرح ہرن کا شکاری جب ہاتھوں کے بل، چوپایوں کی طرح، چلتا ہے، تو ہم اس کو شناخت نہیں کرتے، محض اس وجہ سے کہ وہ چوپایوں کی طرح چل رہا ہے۔ اس طرح ہمارے خیالات کی روانی میں رکاوٹ پیدا ہوتا ہے، اور ہم اس چیز کا نام نہیں رکھ سکتے۔ خیالات کا تنازع یعنی یہ کہ یہ چیز چوپایہ ہے، یا دوپایہ، ہماری اسکی قابلیت میں مانع آتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایسے حالات میں شناخت ایک تصدیق ہوتی ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ اہم وہ تصدیقات ہیں، جو اس کے ساتھ، یا اس میں شامل ہوتی ہیں، اور جو اس نئے واقعہ کو کسی ایک متخالف خیال کے ساتھ ملا دیتی ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، جنسی تمثالات اگرچہ مرکب و ملتف ہوتی ہیں، لیکن جب یہ اس قسم کی تصدیقات میں پہلے پہل داخل ہوتی ہیں، تو ان کی ترکیب کا انکشاف صریحاً مشاہدہ میں نہیں آتا۔ رہ گئے ان تصدیقات کے موضوعات سو وہ تو حمل کا نقطۂ آغاز ہوتے ہیں، اور بس، مثلاً یہ "نیگیلا ہے"

---

[1] میرا اشارہ قدیم منطق کی طرف ہے، کیونکہ آج کل منطق معیاری نہیں بلکہ ریاضیاتی علم سمجھی جاتی ہے (مصنف)

[2] اسی وجہ سے اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ زبان کا آغاز اس طرح ہوتا ہے، کہ ایک ہی آواز پورے کے پورے موضوعہ محمول کو ظاہر کرتی ہے (مصنف)

[3] ایپ ستم، بند ۵ (مصنف) Predication

"یہ حرکت نہیں کرتا"۔ وغیرہ۔ اکثر ماہرینِ لسانیات کا خیال ہے کہ اس طرح کی غیر متشخص[1] تصدیقات قدیم ترین ہوتی ہیں۔ لیکن یہ تصدیقات بحث طلب ہیں۔ بعض اوقات تو یہ صرف نحواً غیر متشخص ہوتی ہیں، یعنی یہ کہ فاعل خود متعین ہوتا ہے، اور متعین طور پر فکر میں موجود ہوتا ہے۔ اس کی بجائے "یہ" کا استعمال صرف اختصار کی خاطر ہوتا ہے، یا فعل پر اور زیادہ زور دینے کے لئے، مثلاً "یہ ختم ہو گیا" میں، جب ایک کھیل ختم ہوتا ہے۔ لیکن ماہرینِ لسانیات کے پیشِ نظر اس طرح کی غیر متشخص تصدیقات نہیں۔ حقیقی غیر متشخص تصدیقات میں، جو ماہرینِ لسانیات کے پیشِ نظر ہوتی ہیں، کوئی متعین موضوع نہیں ہوتا۔ لوٹزے کا قول ہے، کہ "مجھے اس میں شبہ نہیں، اگر کسی سے دریافت کیا جائے، کہ "It rains" کا کیا مفہوم ہے، تو جواب دیگا، کہ "The rain rains" .... اگر وہ اس طرح کے بہت سے جملے یکے بعد دیگرے بولتا ہے، تو وہ عمداً یہ نہیں کہتا، کہ ان تمام صورتوں میں "It" کے معنی ایک ہی ہیں لیکن اگر وہ اپنے آپ کو صحیح طور پر سمجھتا ہے، تو وہ یہی جواب دیگا، نہ کہ متقدم الذکر واقعہ یہ ہے کہ یہ "It" ایک مشترک موضوع سمجھا جاتا ہے....... یہاں حقیقت کے محیط اکل کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو کبھی ایک صورت اختیار کرتی ہے، اور کبھی دوسری"۔ سگوِرٹ[2] اس تاویل کو بہت زیادہ "مصنوعی" کہتا ہے، اگرچہ آخر میں ہو بچ کر یہ خود اس کی اپنی تاویل سے بہت مختلف نہیں رہتی۔ بہر کیف اس کو تحلیلاً صحیح سمجھنے کے لئے ہمارے پاس کافی وجوہ ہیں۔ غیر متعین "It" ہمارا احضاری سلسلہ ہے، اور نفسیات و علمیات کی بہت بڑی مقدار اس کے گرد بادلوں کی طرح جمع ہو جاتی ہے، اگرچہ مابعد الطبیعیات اس طرح جمع نہیں ہوتی۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے مذکورہ بالا غیر متشخص تصدیقات میں ایک ہی قسم کا عدم تعین ہوتا ہے۔ یہ تجربہ کے ترقی پذیر تفرق میں اگلے

۱؎ Impersonal Judgments

۲؎ Sigwart

درجات ہیں، اور ہمارا یہ فرض غیر معقول نہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ سے ہماری جنسی تمثالات کی جزئی تحلیل ہو جاتی ہے، اور یہ ایک حد تک منطقی تصورات کے تعین اور استقلال کو پا لیتی ہیں۔
لیکن یہ تحلیل شاذ ہی مکمل ہوتی ہے۔ بالعموم ایک طرح کی مبہم اور ڈانواڈول بحث رہ ہی جاتی ہے۔ نفسیاتی تصور بہت سے مختلف مقامات پر ان تصورات میں حلول کر جاتا ہے، جو اس کے نسبتی ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں پس پردہ تمثلی بافت کا تسلسل اب بھی کارفرما ہوتا ہے۔ صرف منطق کا نصب العینی تصور ہر لحاظ سے کامل و مکمل ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص ہمارے اس بیان کو محتاج ثبوت سمجھتا ہے، تو اس کی تائید میں شہادتوں کی کمی نہیں، اور اگر ہم تفکر کے نقوش پا کو دوبارہ دریافت کر سکتے، تو یہ شہادت اور بھی زیادہ ہوتی۔ لیکن اب اس وقت بھی بچے، اور غیر تربیت یافتہ اشخاص، ان اشیا کی واقفیت کی بنا پر، جو ایک حد سے تعبیر ہوتی ہے، اس حد کے معنوں کے متعلق قیاسات دوڑاتے ہیں۔ وہ کبھی اس کے بہت زیادہ محدود معنی لیتے ہیں، اور کبھی بہت زیادہ وسیع، لیکن صحیح طور پر وہ اس کی تعریف نہیں کر سکتے۔ پھر جب یہ معنی بہت پیچیدہ ہوتے ہیں، تو ایک وقت میں تو اس کا ایک حصہ نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور دوسرے وقت میں دوسرا۔ اکثر غیر محتاط متفکرین کے انتشارات ذہنیہ اور تضادات بیانیہ اسی واقعے کی طرف منسوب ہو سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جب تک کہ روزمرہ زندگی کے معاملات کامیابی کے ساتھ سرانجام پاتے رہتے ہیں، اس وقت تک اس صحت تمیز سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، جس سے ہم کثیرالوقوع اور بڑی بڑی غلطیوں سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں۔ سطح تمدن پر پہنچ جانے کے بعد بھی غلط خیالات کی حمایت کی کوشش صحیح تر اور متعین تر خیالات کی طرف موڑ دی ہوتی ہے۔ ہر جگہ کی طرح تفکر میں بھی تنازع للبقا اور بقاء الیق[۵۱] کا

---

۵۱ Survival of the fittest

اصول حکمراں ہے۔
عمل تفکر کا دوسرا پہلو یعنی محلل اور متمیز مواد کی نئی صورتوں میں ترکیب تفصیل کا محتاج ہے اور اس کو ایک نئے باب کے لئے مخصوص کرنا ہی مناسب ہوگا۔

ضمیمہ

ادّراک: عقلی نظامات

(۷) اب یہاں ایک ایسی اصطلاح پر غور کرنا مناسب ہوگا، جو اکثر ماہرین نفسیات کے ہاں اس چیز کی بحث میں بہت اہمیت رکھتی ہے جس کو ہم نے تعقل کہا ہے۔ بعض ماہرین تو اس کو اولاً ایک موضوعی یا متعلق بہ شعور ذات عمل سمجھتے ہیں، لیکن بعض اور ماہرین کے نزدیک یہ محض ایک معروضی یا تمثلی عمل ہے۔ اور حقیقت یہ ہے، کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس میں دونوں شامل ہوتے ہیں۔ ایک عمل تو علت ہے، اور دوسرا عمل اس کا معلول۔ ادّراک کی اصطلاح، جس پر ہم اب غور کرنے والے ہیں، لائبنتز نے متعارف کرائی، لیکن اس طرح، کہ اس کی کوئی واضح تعریف نہ کی۔ تاہم معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ اس نے اس کو مذکورہ بالا معنوں میں سے پہلے معنوں میں استعمال کیا، اور اس سے شعور ذات، اور وہ "افعال منعکس[۵۱]" مراد لئے، جو شعور ذات سے مدلول ہوتے ہیں۔ کانٹ نے بھی اس کو قبول کیا۔ اس کے نزدیک ادّراک وہ شعور ذات ہے، جو میرے تمام تجربات (بحیثیت میرے تجربات ہونے کے) پر متصرف ہے۔ بالخصوص یہ وہ خود فعلیت ہے، جو فہم کو حس سے متمیز کرتی ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ یہ نفس فہم ہے۔ لیکن اس فعلیت کا معروضی معلول کیا ہے؟ اس سوال پر لائبنتز نے

۵۱؎ "Reflexive acts"

توجہ نہ کی۔ کانٹ نے بھی یہی کہنے پر قناعت کی، کہ یہ ہمیشہ کسی نہ کسی صورت کی ترکیب ہوتا ہے، اور یہ ترکیب بالآخر ذات شاعر کی "مافوق وحدت"۵؎ پر مبنی ہوتی ہے۔ یہاں تک تو ضروری نہ تھا، کہ ادراک کو ایک خاص اصطلاح بنایا جائے، اور اگر ھربارٹ نہ ہوتا، تو یہ نفسیاتی اصطلاحات میں شاید کبھی بھی جگہ نہ پاتا۔ یہی پہلا شخص تھا، جس نے سوال کیا، کہ ادراک کو ان احضارات سے کیا علاقہ ہے، جن میں یہ شریک ہوتا ہے۔

لائبنزی عقیدہ کو نقطۂ آغاز بنا کر ھربارٹ نے ذات کے دو پہلوؤں میں تمیز کی، ایک تو وہ، جو ذہنی شعور ہوتی ہے، اور دوسری وہ جس کا احضار ہوتا ہے۔ اس سے قبل کانٹ بھی یہ تفریق کر چکا تھا۔ یہی احضاری ذات ہی وہ چیز ہے، جو تفکر، حس باطنی، یا ادراک میں دیگر احضارات سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تعلق ایک ایسے عمل کا نہ تو واحد نتیجہ ہے، نہ قدیم ترین، جو جوہر سوائے تعامل احضارات کے اور کچھ نہیں۔ اس طرح ہم مذکورہ بالا یکطرفہ انتہاؤں میں سے ایک پر پہونچ جاتے ہیں، اور یہاں پہونچ کر ادراک اپنے معنوں کو بالکل بدل دیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے، کہ وہ تعامل کیا ہے، جس کی طرف ھربارٹ کی اصطلاح ادراک، اشارہ کرتی ہے؟ اس کا جواب دینے کے لئے ہم کو ذرا پیچھے ہٹنا پڑتا ہے۔ ھربارٹ کا خیال صحیح تھا، کہ تجربی نفسیات شروع شروع میں بالضرورت تحلیلی ہوتی ہے۔ لیکن بدقسمتی سے سب سے زیادہ اساسی تحلیل کو اس نے تجربہ سے عمیق بلکہ مابعد الطبیعیات سے متعلق سمجھا۔ ہماری مراد اس تحلیل سے ہے، جس سے کہ موضوع و معروض (عام معنوں میں) کی ثنویت حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اس نے تجربی نفسیات کے کام کو صرف تعامل احضارات، اور اس تعامل سے پیدا ہونے والے نتائج تک محدود رکھا۔ اس کا قول تھا، کہ "روح میں صرف احضارات ہوتے ہیں، ان ہی سے تمام وہ چیزیں بنائی جانی چاہئیں"۔ مختصر یہ کہ ھربارٹ کے لئے

۵؎ Transcentental Unity

نفسیات ایک تصوریات۱؎، یا احضاریت تھی۔ یہ نفسی حرکیات و سکونیات کا نظریہ تھی، جس کا اطلاق تجربہ پر ہوا، نہ یہ کہ یہ تجربہ سے نتیجہ کیا گیا۔ جو طلبی فعلیت عام طور پر تجربے کرنے والی ذات کی طرف منسوب کی جاتی تھی، اس کو ھربارٹ نے احضارات میں منتقل کیا۔ یہ احضارات اپنے آپ کو زیادہ بڑے اور زیادہ ٹھوس، کل کی صورت میں منضبط، مرتب، اور داخل کرنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، اور پھر یہ بڑے کل اسی عمل کو دہراتے ہیں۔ یہ ہربارٹی ادراک ہے، کہ لا انتہا ادراک جس کی علت نہیں، بلکہ معلول ہے۔ نوع انسانی کی "فطری حالت" سے متمدن سوسائٹی کی طرف تدریجی ترقی میں اس تمام کے مماثل ایک چیز ہوتی ہے۔ ھربارٹ کے لئے ان دونوں کی مماثلت اس قدر زیادہ تھی، کہ بیس سے زائد صفحات اس کی مثالوں کے نذر کر دیئے۲؎ لیکن ضروری بات میں آکر یہ مماثلت باقی نہیں رہتی، ہم اکیلے اور تنہا احضارات پر بحث نہیں کر سکتے، اور اگر کر بھی سکتے، تب بھی ہم ان کو معروضات، یا موضوعات نہیں سمجھ سکتے۳؎ تاہم ھربارٹ کے نزدیک نئے احضارات، یا سلاسلِ احضارات، یا ان کے کلی مجموعات، شروع شروع میں کسی قدیم احضار، سلسلۂ احضار، یا مجموعۂ احضار کے لئے مواد کا کام دیتے ہیں، اور اس قدیم احضار کا وظیفہ یہ ہے کہ ان نئے احضارات، سلاسلِ احضارات، یا کلی مجموعاتِ احضارات، کی حالات کے مطابق تالیف کرے، اور ان میں تنظیم یا انتظام کرے۴؎

۱؎ Ideology

۲؎ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے، کہ پال ھان (Paulhan) نے اپنی ایک کتاب میں اسی تمثیل کی بنا پر "منظم تلازم" (Systematic Association) کے نام سے، ایک نظریہ قائم کیا ہے، جو ھربارٹ کے عقیدہ ادراک سے بہت مشابہت رکھتا ہے (مصنف)

۳؎ اس پر ایک اہم تنقید کے لئے دیکھو لوٹزے کی کتاب ما بعد طبیعیات بند ۲۷۲۔ (مصنف)

۴؎ ادراک کی آخری اور اعلیٰ ترین صورت میں جس چیز کو ھربارٹ "مجموعات" کہتا ہے، اس کو فی الحقیقت "نظامات" کہنا چاہئے تھا، کیونکہ وہ تسلیم کرتا ہے کہ یہ کم و بیش منظم ہوتے ہیں۔ پروفیسر سٹاؤٹ نے ان کو نظامات ہی کہا ہے (مصنف)

اس عمل کے آخری صورت کے متعلق پیچھے کہیں کہا گیا ہے کہ اس میں مزید تکمیل ہوتی ہے۔ یہ تشکلی سلسلہ کی ایک طرح کی "تبدیل ہیئت" ہے۔ اس میں وہ دلچسپ ترین اور اہم ترین واقعات بھی شامل ہوتے ہیں، جن پر ہمارا نظریہ حاوی ہے، اور وہ بھی، جن کے لئے ایک اصطلاحی نام کی بہت ضرورت ہے۔ ہماری ایک عادت ہوگئی ہے کہ ہم ادراک اور تصور کے ناموں کو ان اعمال کے لئے استعمال کرتے ہیں، جن سے مدرکات و تصورات پیدا ہوتے ہیں لیکن اسی مناسبت سے "معقول" کی اصطلاح استعمال نہیں کی جا سکتی۔ ھربارٹ نے غالباً Apperceptes کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ بظاہر بہت دلکش اصطلاح ہے، خصوصاً اس وجہ سے کہ اس طرح چار نفسیاتی A's یعنی (۱) Attention (توجہ) (۲) Assimilation (مشاکلت) (۳) Association (تلازم) اور (۴) Apperception (اِدّراک) پورے ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہاں ھربارٹ کا یہ عقیدہ مانع آتا ہے، کہ وقوف کی جو تدریجی ترقی آخری تین کے لئے مخصوص ہوتی ہے، اس کی توجیہ توجہ کے بغیر ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس کے نزدیک اِدّراک باقی تمام اعمال کو شامل ہے۔ یہ دراصل ایک کم و بیش پیچیدہ مشاکلت ہے، جو ابتدائی امتناعات سے کم و بیش متغیر ہو جاتا ہے۔ اسی سے یہ تمام عقیدہ عیبناک ہو جاتا ہے۔ جس حد تک اس کا اِدّراک خود مختار ... بننے کا دعویدار ہے، اسی حد تک یہ "میکانکی" ہے، یعنی یہ ایک پہلے سے بنی ہوئی تشکلی بنا پر مبنی ہے۔ اس لحاظ سے یہ "تعقل" کا ہم معنی نہیں۔ اگر یہ ایک ایسا عمل ہے، جس کو موضوعی تحریک اور ضبط کی ضرورت ہوتی ہے، تو میکانکی تعامل احضارات سے اس کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔

بعض ماہرین اب بھی اِدّراک کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں۔ یہ موضوعی پہلو پر بہت زور دیتے ہیں، اور اس سے توجہ کا وہ فعلی جماؤ مراد لیتے ہیں، جس سے مرکزِ شعور بنتا ہے، اور جس کی وجہ سے متعین علم حاصل ہوتا ہے، لیکن یہ ماہرین اُن اجتماعات تصورات کو بھی اِدّراک کہتے ہیں، جو تلازم کو

فرض کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ لوگ لائبنٹزی اور ہرباٹی ادراکات کو، باوجود ان کے فرق کے، ملانے کی کوشش کرتے ہیں، لیکن توجہ تفکر کے علاوہ اور مقاصد، مثلاً تذکر، ہماری فعل کے صدور، وغیرہ کے لئے بھی جانی جاسکتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ تفکر کی تعریف ہم اس چیز سے نہیں کرسکتے، جو اس کی محض ایک لازمی شرط ہے، نہ کہ واحد لازمی شرط۔ بعینہٖ یہی تصورات و خیالات کے تعامل و اجتماع کے متعلق بھی کہا جاتا ہے، یعنی یہ کہ یہ تفکر میں شامل ہوتے ہیں، لیکن یہ تفکر نہیں ہوتے، و فکر کی واحد لازمی شرط، یعنی ایک مشکل حل کرنے کے لئے خیالات و تصورات کا انتخابی ربط ضبط اب تک نظرانداز کی جارہی ہے۔

ہم اس چیز کے لئے ایک اصطلاحی نام کی ضرورت محسوس کرچکے ہیں، جس کو ہرباٹی ادراکی نظام کہتے ہیں۔ اس کے ساتھ ہی ہم نے ان کی اصطلاح کو قبول کرنے سے انکار کردیا ہے، لہٰذا اب ہم کو کسی بہتر اصطلاح کی تلاش کرنی چاہئے۔ یہاں "عقلی نظام" کی اصطلاح فوراً ہمارے ذہن میں آتی ہے۔ یہ اصطلاح ان نظامات کی اس نمایاں نفسیاتی خصوصیت کو نظرانداز نہیں کرتی، کہ یہ سب کے سب معنوی یا تضمنی، کے حسب حال باتوں کے موضوعی انتخاب کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور یہ نتیجہ ان منفرد اراکین کو مجتمع اور باہم چسپاں کرتا ہے، جن کو پہلے دریافت کرنا پڑتا ہے۔ یہ نتیجہ منتظم ہوتا ہے، صرف اس وجہ سے، کہ یہ ایک نظام کے ساتھ ہماری دلچسپی، اور اس نظام کی تلاش سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن ہرباٹ کے نزدیک یہ ایک ایسا نتیجہ ہے، جو احضارات متعلقہ کے تعامل سے لامحالہ حاصل ہوتا ہے۔ اور اس کے جدید تابعین کے نزدیک یہ نتیجہ صرف اس وقت نکلتا ہے، جب توجہ خاص طور پر اس کے میدان کے ایک حصہ تک محدود کی جاتی ہے۔ لیکن ان کا مطلب یہ نہیں ہوسکتا کہ ان کا

لے واقعہ یہ ہے کہ جب وونٹ ایچ اوراکی اجتماعات کا ذکر کرنے لگتا ہے تو اس کو ضرورت محسوس ہوتی ہے کہ ان کے اصلی "تصور ادراک" کا تکملہ ایک ایسے تعلق پیدا کرنے والے "وظیفہ" سے کرے جو جذبات خود ارادہ اور ذہانت کی روایت کرتا ہے۔ اس کا اصلی "تصور ادراک"، ایک احضار کے مرکز توجہ میں نزول کے ہم معنی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اسی کی

مطلب یہ ہے کہ جب یہ نظامات پہلے بن چکتے ہیں اور خصوصاً جب یہ مناسب و موزوں اصطلاح اور ترتیب سے اچھی طرح منتظم و مجتمع ہوتے ہیں، تو یہ مجموعات تصورات بن کر، دیگر تصورات کی طرح تلازم و امتناع کی کارفرمائی کو قبول کر سکتے ہیں۔ ہر بار نئی بیانات کی اکثر تفاصیل اسی کے تحت آجاتی ہیں۔ ان تفاصیل نے تعلیم پر تعلیمات کے اطلاق میں خصوصیت کے ساتھ مدد کی ہے اور ہر بار نئی مدت تک اس خصوص میں ممتاز رہے ہیں؛ لیکن اصولاً اس میں کوئی نئی چیز نہیں۔ جو اعمال کہ پہلے اصطفاف، تشخیص[1]، توجیہ کہلاتے تھے، اب اس میں شامل ہو جاتے ہیں، مثلاً اس وقت جب ہم سوال کریں کہ "یہ شے کیا ہے؟" یا "کیا یہ یہ ہے؟" جدید قدیم کے ساتھ منضبط ہو جاتا ہے اور اس شے کی توضیح کرتا ہے۔

اس طرح یہ عقلی نظامات اگر ایک دفعہ قائم ہو کر مانوس ہو جائیں، تو پھر ان کے عملی استعمال میں اصولاً کوئی نئی چیز نہیں ہوتی۔ اب بھی ان کا "مجموعہ" اور ترکیب ان کے باہمی تعلقات کو اس طرح متاثر کرتے ہیں، کہ تجربہ کی ترقی پر ایک نئی روشنی پڑتی ہے۔ جس قدر بڑا یہ مجموعہ اور جس قدر بہتر ان نظامات کا وحدی شکل کی صورت میں، ترکیب و انتظام ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ ان میں سے ہر ایک، ایک طرح "تفرقی تجاذب" سے، ہر اس نئے تجربہ کو اپنے تصرف میں لے لیتا ہے، جو اس کے مناسب حال ہوتا ہے، اور ہر اس تجربہ کو روک دیتا ہے، جو اس کے لئے موزوں نہیں ہوتا۔ جس قدر زیادہ تفاوت ان موضوعی دلچسپیوں میں ہوتا ہے، جن کے وجہ سے یہ باقی رہتے ہیں، اسی قدر بعید اور منفصل اس طرح کے دو نظامات ہونے کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ تصوری "مجمع النجوم" کے اس منطقہ میں جس قدر آگے ہم بڑھتے جاتے ہیں، اتنا ہی پیچھے ہم محض تشکل کے تسلسل اور عدم ثبات کو چھوڑتے جاتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بنا بر تفکر اور محض تلازم میں تمیز کی جا سکتی ہے (مصنف)

[1] Diagnosis

ڈیکارٹ نے روح کو اس مکڑی سے تشبیہ دی ہے، جو اپنے جالے کے درمیان میں بیٹھی ہے۔ اسی طرح ہم بھی کہہ سکتے ہیں، کہ انسان اپنے عالم صغریٰ کی تعمیر کرتا ہے، جو گویا بہت سی حویلیوں کا ایک مکان ہے، اور ان حویلیوں میں سے ہر ایک حویلی ایک "کائنات مباحثہ" ہے جن میں سے کسی ایک میں، یہ انسان اپنی دلچسپی یا اپنے حالات، کے مطابق، داخل ہوتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ان میں ہر ایک میں ایک ہی چیز موجود ہو، لیکن اس کے پہلو اور اس کی اہمیت ایک نہ ہوگی۔ ایک میں تو ان کی وجہ سے بہت سی یادداشتوں اور تمثالات کا احیا ہوسکتا ہے، اور دوسرے میں یہ یادداشتیں یا تمثالات، صفر ہوسکتی ہیں، یا بالکل نہیں۔ یہاں ان کو خوش آمدید کہی جاسکتی ہے اور انہیں باقی رکھا جاسکتا ہے، اور وہاں ان کو دفع اور نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص کی عقلی کائنات کی تعمیر موضوعی انتخاب سے ہوتی ہے، اور یہی موضوعی انتخاب "تمثلی بافت"، حافظی سلسلہ، احساسی تفرقات، کو بھی متعین کرتا ہے۔ یہ سب کے سب اس ابتدائی احضاری سلسلہ سے یکے بعد دیگرے متفرق ہوتے ہیں، جو، ہمارے خیال میں تجربے کے شروع ہونے کے وقت نفسیاتی موضوع کے سامنے ہوتا ہے۔

باب سیزدہم

ترکیب کی صورتیں

نفسیات میں منطق صوری کے خلاف تعصب

(۱) اگر ہم کو اس سے اتفاق ہے، کہ صرف اعمال تصدیق، جو مرکب احضارات کو عناصر میں بتدریج تحویل کرتے ہیں، کی وجہ سے تصورات پہلے پہل پیدا ہوتے ہیں، تب بھی زیادہ احتیاط کے ساتھ یہ تحقیق کرنا ضروری ہے کہ یہ عناصر کیا ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ایک طرف تو منطقی ان کو حروف سے تشبیہ دیتے ہیں، اور دوسری طرف ماہرین نفسیات، سونے یا موم کے متعدد محسوس خواص یعنی ان کا رنگ، وزن، ساخت، وغیرہ کو ان عناصر کی مثالوں کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ اس طرح منطق صوری اور احساسی نفسیات[1] اندھوں کے اندھے قائدین رہے ہیں۔ زبان نے فکر کی اس درجہ پر پہونچنے میں مدد کی ہے، جس پر نفس فکر پر فکر شروع ہوسکتا ہے۔ یہی زبان اب اس کی جامع اور مانع تحلیل میں حائل ہو رہی ہے۔ بچے اور غیر متمدن اشخاص تو صرف "سرخ" اور "گرم" کا ذکر کرتے ہیں، لیکن ہم "سرخی" اور "گرمی" کا نام لیتے ہیں۔ بچے کہتے ہیں، کہ "ابابیل اس وقت نکلتی ہے، جب

---

[1] Sensationalist Psychology

دن لمبے ہوتے ہیں' اور چہا اس وقت نظر آتا ہے' جب دن چھوٹے ہوتے ہیں' ہم کہتے ہیں کہ "ابابیل موسم بہار میں' اور چہا موسم سرما میں' نقل مقام کرتے ہیں"۔ یہ کہنے کے بجائے' کہ' دھوپ نکلتی ہے' تو درخت اگتے ہیں' ہم کہتے ہیں' کہ" دھوپ سبزی کے اگنے کی علت ہے"۔ مختصر یہ کہ ہم میں ہر تصور کو کوئی تصور میں تبدیل کرنے کا میلان ہوتا ہے۔ اس کی وجہ دریافت کرنی مشکل نہیں۔ ہمارے تفکر کا نقطۂ آغاز شے مدرک ہو' یا ایک صفت' ایک فعل یا تکمیل فعل' یہ ایک عینی مکانی' یا زمانی اضافت ہو' یا اس لحاظ یا کسی اور حیثیت سے ان کی مشابہت' یا ان کا اختلاف' ہر صورت میں' یہ فکر کی مرکزی شے ہونے کی وجہ سے' ایک وحدت بن جاتا ہے' اور ہر اس چیز کا اس کے متعلق اثبات کیا جاسکتا ہے' جو اس حد تک اس کی خاصیت یا صفت سمجھی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' ہر مکمل تصور کی خصوصیت یہ ہوتی ہے' کہ یہ ایک ثابت و مستقل اور خود مختار کل ہوا کرتا ہے' جو نمو یا مائع خیالات کے تلماؤ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ فکر کے قدیم ترین معروضات (منکورات) اور قدیم ترین تصورات بالطبع ان اشیا کے ہونگے' جو ہمارے اردگرد رہتی' اور حرکت کرتی ہیں۔ اسی سے نہ صرف اشیا کو اشخاص بنانے' بلکہ اشیا کے ہر اس عنصر اور تعلق کو حقیقت میں تبدیل کرنے کا طبعی میلان پیدا ہوتا ہے' جس کو ہم ممیز کرسکتے ہیں' اور زبان ممیز ناموں کے ذریعہ اس میلان کی مزید تقویت کا باعث ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں کہا جاسکتا ہے' کہ ہم میں مجرد تصورات کو مقرون بنانے کا میلان ہوتا ہے۔ جب تفکر اس درجے پر پہونچ جاتا ہے' تو منطق شروع ہوتی ہے' تاہم معمولی' نام نہاد صوری' منطق جو تفکر سے نہیں بلکہ فکر (بحیثیت حاصل) کی عام ساخت سے سروکار رکھتی ہے' تصورات کے ہر اس فرق کو معلوم کرنے سے قاصر رہتی ہے' جو بحیثیت حدود و قضایا' ان کے تعلق پر اثر نہیں کرتا۔ اس کا

Substantive concept ـا

نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ یہ اس منطق کی صورت اختیار کرلیتی ہے، جو مقولات، یا محمولات، سے ناواقف ہے، اور جو صرف کل اور جزو کی کیفی اضافت کو مانتی ہے۔ اس طرح یہ تصورات کو ہم نوعیت بنانے میں انتہا پر پہونچ جاتی ہے۔ اس کی حدود، از روئے اسماء، ہمیشہ صرف ہوتی ہیں، اور یہ اصناف اشیا پر دلالت کرتی ہیں۔ اس نقطۂ نظر سے تصورات کا تمام تفاوت، ماسوا تضاد کے، اور ان کی ہر ایک اضافت، ماسوا جزئی مطابقت کے ختم ہو جاتا ہے۔

بعینہ یہی صورت ایک سادہ قضیے کے منطقی ضابطہ ا ب ہے، اور اس کی تعریف، کہ یہ دو تصورات کا مقابلہ اور ان تصورات کی موافقت، یا عدم موافقت، کا اثبات ہے، کی ہے۔ اگر ہر تصدیق کو مقابلہ کی صورت میں منحصر کرنا ممکن بھی ہوتا، تب بھی یہ اصطلاح صرف ایک صنف تصدیق کے لئے موزوں ہوتی، اور باقی تصدیقات کے لئے بالکل ناموزوں۔ لیکن جو منطق کہ زیادہ تر استنتاج سے سروکار رکھتی ہے، اور استنتاج سے اس چیز کی تصریح مراد لیتی ہے، جو اصناف کے متعلق بیانات میں متضمن ہے، وہ سوائے اس کے اور کچھ نہیں کرسکتی، کہ اضافات ادخال واخراج کو دریافت کرے، اور ان کا وجود، اگر بالضرورت نہیں، تو بداہتہً مکانی اضافات کی صورت میں مستحضر کیا جاتا ہے۔ ظاہر ہے، کہ یہ استحضار ایک بناء مقابلہ پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس میں مقولات کے اختلافات کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس طرح تمام تصورات کی تصوراتِ اصناف، اور تمام تصدیقات کی مقابلہ میں تحویل دوش بدوش چلتی ہے۔

اس خیال کے مطابق اگر کوئی تصور مرکب وملتف ہے، تو یہ ایسا صرف بحیثیت صنف کے ہوسکتا ہے، اور اگر اس کا طریق ترکیب ملحوظ رکھا جاسکتا ہے، تو صرف اس طرح، کہ یہ بھی، باقیوں کی طرح، اس اجتماع کا ایک عنصر سمجھا جائے۔ مثلاً لوہا جوہر ہے وغیرہ، فضیلت ایک صفت ہے وغیرہ، فاصلہ ایک تعلق ہے، وقس علی ہذا۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے فکر کی اس صورت میں کلی تحویل بہت دلچسپ ہے، جو اس کی مناسبت وموافقت، اور اس کے منطقی تسلسل کو ظاہر وباہر کردیتی ہے۔ لیکن نام نہاد مواد فکر کے متعلق یہ بالکل خاموش ہے۔

اور جیسا کہ کہا جا چکا ہے، اس مواد میں بہت سی صورتیں ایسی ہوتی ہیں، جو نفسیات اور علمیات، دونوں، کے لئے مساوی طور پر اہم ہیں، اور ان ہی کو منطق صوری نگاہ سے دور رکھنے کی طرف مائل ہوتی ہے[۱]۔

اگر ہم اب بھی عناصر فکر کا نام لے سکتے ہیں، تو ہم نے ابھی دیکھا ہے کہ عمل فکر کی بحث میں اس اصطلاح کو اس طرح وسیع کرنا پڑتا ہے، کہ یہ صرف احساسی عناصر (جن کے متعلق خیال ہے، کہ ہم کو وصول ہوتے ہیں[۲]) بلکہ اس نام نہاد مواد کے اجتماع کے متمیز طریقوں پر حاوی ہو جائے۔ ان طریقوں میں سے مندرجۂ ذیل قابل ذکر ہیں: (۱) وجدان کی صورتیں — تصوری زمان و مکان۔ (۲) بعض صوری (ریاضیاتی اور منطقی) مقولات، مثلاً وحدت، کثرت، تعداد، فرق، مشابہت، عینیت۔ (۳) حقیقی مقولات، جوہر اور صفت، علت اور معلول، غایت اور وسیلہ۔ اور (۴) قیمت یا قدر کے نام نہاد مقولات، جن کی صحیح تعیین کا یہ موقعہ نہیں۔ یہ مختلف طریقے تجزیہ و تعمیم کے اس عمل سے حاصل نہیں ہو سکتے، جس کو منطقی اور ماہر نفسیات بیان کرتے ہیں۔ اولاً تو یہ ایسے تصورات نہیں، جو اور تصورات کے مقابلہ میں ان معنوں میں عام تر ہوں، جن معنوں میں، کہ حیوان انسان کے مقابلہ میں عام تر ہے۔ اس کو سمجھنے کے لئے ہم کو اس فرق پر تکیہ کرنا پڑتا ہے، جو کانٹ نے صوری اور مافوق[۳] منطق میں کیا۔ موخر الذکر کی توضیح میں اس نے ادراکات کی تصورات کی صورت میں ترکیب (یا بقول ہمارے تنظیم) میں وظائف فہم اور ا ب ج، د، کو تحلیلاً ا ب (ا، ب، ج، د، خواہ کچھ ہی ہوں)

---

[۱] اسی طرح کی صوری منطق کے خلاف تعصب کی وجہ سے ماہرین نفسیات اور خصوصاً انگریز ماہرین نفسیات نے ذہن کا مطالعہ شروع کیا۔ یہ لوگ ایک تحلیلی سکیم اپنے ساتھ لائے، جس میں احساسات یا بسیط تصورات کی بحیثیت عناصر فکر کے بنی بنائی جگہ تو موجود تھی، لیکن ان عناصر کے اجتماعات کے فروق کے لئے کوئی جگہ نہ تھی۔ احساسات، چونکہ بالطبع عینی ہوتے ہیں، لہذا تمام عمومیت ناموں تک محدود ہو جاتی ہے۔ سکوورٹ نے خوب کہا ہے کہ احساسیت اور اسمیت ہمیشہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ اگر وہ اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہہ دیتا، کہ منطق صوری بھی اسی طرح اسمیت کی طرف مائل ہوتی ہے، تو تاریخ اس کی تصدیق کرتی۔ (مصنف)

[۲] دیکھو باب پنجم، بند ۴ و ۵ (مصنف)

[۳] (Transcendental)

کے تحت رکھنے میں فرق کو روشن کیا ہے۔ دیگر تصورات کے خلاف مقولات، یا جیسا کہ کانٹ نے علمیاتی نقطۂ نظر سے ان کو نام دیا، خالص یا وہبی تصورات، اول تو معروضات فکر پر دلالت نہیں کرتے۔ ان کا اشارہ ان اشیا کو بنانے میں فہم کے ان وظائف کی طرف ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں یہ مخصوص ترکیبی اعمال اور ان اعمال کے مخصوص نتائج پر دلالت کرتے ہیں۔ ان نتائج کی عام خصوصیت ہی سب سے پہلے ہم کو دریافت کرنی ہے۔

اعلیٰ قسم کے معروضات: ان کی تحلیل اور تخلیق

(۲) اگر ہم ایک سُر کو ایک پردے سے دوسرے پر منتقل کر دیں، تو سُروں کے دو بالکل مختلف مجموعات پیدا ہونے ممکن ہیں، لیکن راگ بالکل غیر متغیر رہ سکتا ہے۔ اس کے برخلاف سُروں کی ترتیب کو بدلتے ہوئے، سُروں کے اسی مجموعہ سے، دو متمیز سُر پیدا ہو سکتے ہیں، جس اجزا مہیا کرتی ہے، لیکن ان اجزا کے اختلاف کے ہوتے ہوئے کل کی مشابہت یا اجزا کی مشابہت کے ساتھ کل کا اختلاف، کہاں سے آتا ہے؟ جواب ہو سکتا ہے کہ "وقفوں" کی مشابہت یا فرق سے۔ لیکن یہ جواب ناکافی ہے۔ سُر ایک وحدت ہے، نہ محض سلسلہ۔ اس کے علاوہ ہر "وقفہ" کے ساتھ یہی مسئلہ پھر عود کر آتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ "وقفہ" بھی ایک کل ہے، اگرچہ سادہ تر کل ہے۔ اجزائے ترکیبی کے ملنے سے اس کا بدلنا ضروری ہی نہیں۔ اسی طرح ان کے فاصلے کے غیر متغیر رہنے سے ایک وقفہ کا وہی رہنا بھی لازمی نہیں۔ اس نتیجہ کی توجیہ حسیات اور "تلازمات" سے بھی نہیں ہو سکتی، کیونکہ یہ لوازم ہمیشہ موجود نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ یہ راگ کو فرض کرتے ہیں، لیکن یہ اس کو پیدا نہیں کرتے۔ محض اجتماعات، یا مجموعات، کے مقابلے میں ان ملتف مرکبات، یا کل، کی بہت سی صورتیں ہوتی ہیں۔ مثلاً ہندسی اشکال اور

انوذ حاسّ، حرکات اور دیگر تغیرات، اعداد، منطقی روابط، بلکہ کہنا چاہیے، کہ تمام اضافات۔ اسی تنوع کے ہوتے ہوئے غیر متعصب اشخاص اس امید کو خلاف امید سمجھتے ہیں، کہ "نفسی طبعیات کی ترقی" ان مرکبات کی ایسی توجیہ کرے گی، متقدمین مدرسیہ[۵۱] کے اس ضابطہ کے مطابق ہو، کہ کوئی چیز عقل میں نہیں آسکتی تاوقتیکہ وہ پہلے حس میں نہ ہو۔ لیکن یہاں اس ضابطے کے وہ معنی لئے جا رہے ہیں، جو احساسیت اس کے لیتی ہے لیکن پھر بھی بہت سے لوگ یہ امید باندھے بیٹھے ہیں[۵۲] کہ قدیم نفسیات، تو ان ملتف کل کو "نئے احضارات" سمجھنے پر قانع ہے۔ یعنی یہ کہ اس کے نزدیک یہ اجزا ترکیبی کے تقریباً میکانکی تعامل کا نہیں، بلکہ عقلی ترکیب کا نتیجہ ہیں۔

جو کچھ یہاں ان اجتماعات کے متعلق کہا گیا ہے، جن کی وجہ سے ایک مجموعہ کے مدات[۵۳] ایک کل کے اجزاء سمجھے جاتے ہیں، اس کا اطلاق ان مقابلوں پر بھی ہوتا ہے، جن کی وجہ سے ان مدات میں مشابہت، یا عدم مشابہت، مناسبت یا عدم مناسبت، کی اضافت پیدا کی جاتی ہے۔ اس اجتماع مقابلہ کے ممکن ہونے سے قبل یہ مدات "معلوم" ہونے چاہئیں۔ لیکن یہ بعید از قیاس نہیں، کہ یہ معلوم ہوں، اور پھر بھی کوئی عقلی ترکیب نہ ہو۔ اس قسم کے شعور کو بجا طور پر غیر ناطق[۵۴] کہا گیا ہے۔ یہ ایک دوسرا سوال ہے کہ یہ موجود بھی ہے، یا نہیں۔ یہ ایک قابل تصور حد ہے، اور دیگر تحدیدی تصورات

---

۵۱ Scholastics

۵۲ شومان Schumann کے نزدیک اجتماع و اضافات کے احضارات بلاواسطہ نتیجہ ہوتے ہیں ان اجزا اور ترکیبی کے احضارات کا ان کے لئے مقابلہ کرنے، تمیز کرنے، یا مبنی کرنے سے عقلی اعمال کو فرض کرنے کی ضرورت نہیں (مصنف)

۵۳ احضاری سلسلہ کے وسیع تر کل کے اجزا تو یہ بلا شبہ پہلے ہی سے تھے لیکن اس ابتدائی کل کے تفرقات کی حیثیت سے یہ ایک دوسرے کی نسبت سے "مدات" Items ہیں کیونکہ اس کے بغیر تفرق ممکن ہی نہیں۔ یہ حقیقت بالکل ظاہر و باہر ہونی چاہیئے تھی لیکن بعض اوقات نظرانداز کر دی جاتی ہے۔ (مصنف)

۵۴ Anoetic

کی طرح یہ بھی نظری اماده رکھتی ہے۔ لیکن یہاں صرف اضافی عدم ناطقیت[۵۱] ہی کافی ہوتی ہے۔ اب فرض کرو کہ ہمارے پاس (الف) مد آواز، مد ایضاً مد ایضاً، یا (ب) مد نیلا، مد سبز موجود ہے۔ ھیوم کے زمانہ سے احساسیت کو اس بات کی شکایت ہے کہ وہ مقدم الذکر صورت میں ایک نئی۔ یعنی "میزان تین"، یا موخر الذکر صورت میں ایک نئی مد یعنی "عدم مشابہت"، موجود نہیں پاتی۔ مرده افراد میں جاندار کل کی ناکام تلاش کے بعد وہ قیاس کرتا ہے کہ یہ اپنے مجتمعہ فعل سے اس کو پیدا کرتے ہیں۔ لیکن یہ فعل کا خیال کہاں سے آتا ہے؟ اور اگر یہ منفرد اجزا کافی ہوتے ہیں، تو کیا وجہ ہے کہ یہ اکثر اس کو پیدا کرنے میں ناکام رہتے ہیں؟ لہذا ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ اجتماعات و مقابلہ جات معلوم نہیں ہوتے، بلکہ "معلومات" پر مبنی ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ (مائی نونگ[۵۲]) جس نے نفسیات تعقل کا خاص احتیاط سے مطالعہ کیا ہے اس مبنی کرنے کے عمل سے پیدا ہونے والے احضارات کو "اعلے قسم کے معروضات" یا خیالی معروضات" کہتا ہے۔ ان میں ان افراد کے لحاظ سے صحت تو ہوتی ہے، جن پر یہ مبنی ہیں، لیکن ان افراد کے ساتھ موجود معطیات ادراک کی حیثیت سے ان میں حقیقت نہیں ہوتی۔

یہاں قارئین کو اس فرق کا خیال آئے گا، جو ھیوم نے علم اور احتمال[۵۳] میں کیا ہے۔ اس کے چار فلسفیانہ اضافات، جو تمام تصورات پر موقوف ہونے کی وجہ سے علم و یقین کے معروضات ہو سکتے ہیں، یعنی مشابہت، تسلسل، مدارج کیفیت اور تناسبات کمیت، یا تعداد، اعلیٰ قسم کے معروضات اور خیالی ہوتے ہیں۔ "باقی تین"، جو تصور پر مبنی نہیں ہوتے، اور جو

---

۵۱ Anoesis .

۵۲ Meinong

۵۳ Probability

اُس کے غیر متغیر رہنے کی صورت میں موجود بھی ہو سکتے ہیں، اور معقول بھی" یعنی عینیت، مواقع زمان و مکان، اور علیت، بداہتہً محض مبنی کو نے کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ یہ خیالی نہیں، بلکہ تجربی ہوتے ہیں، یعنی ان کے معنی وجودی[1] ہوتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ان میں دوسرا، یعنی مواقع، ان وسیع معنوں میں ترکیب پر دلالت کرتا ہے، جن معنوں میں ہر ملتف ادراک کیا کرتا ہے، لیکن ان میں عقلی ترکیب بالکل شامل نہیں ہوتی۔ جس صورت میں کہ ہم کو بلا واسطہ طور پر معلوم ہوتے ہیں، اس میں یہ خیالی التفافات ہوتے ہیں، نہ خیالی اضافات۔ اور چونکہ یہ زمانی و مکانی مواقع باقی دو، یعنی عددی عینیت اور علیت، میں داخل ہوتے ہیں، اس لئے ان کی مخلوط اکتسابی نوعیت ظاہر ہے۔ ھیوم کی نفسیات میں اور نقائص ہوں تو ہوں، اضافات کا اصطفاف اس حد تک بالکل صحیح و معقول ہے، اور اس کی علمیاتی اہمیت میں مبالغہ نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا یہ بات قابل افسوس ہے، کہ ایک مبہم اصطلاح "اضافات" ان تفریقات کو زیادہ متعین بنانے کی اجازت نہیں دیتی۔

وجدان کی صورتیں

(۳) ترکیب کی مذکورہ بالا صورتوں میں مکان و زمان کا بحیثیت وجدان کی صورتوں کے سب سے پہلے ذکر کیا گیا تھا۔ ہم اس سے قبل[2] دیکھ چکے ہیں، کہ "عالم خارجی" کا وجدان صورۃً مرکب ہوتا ہے ان افراد احضارات کے زمانی و مکانی اضافات سے، جن پر یہ مشتمل ہوتا ہے۔ "بکھرے ہوئے" زمان و مکان کے اس عینی تجربے سے ہم فکر میں

---

[1] Existential

[2] باب ششم، بند ۶ (مصنف)

خالی، خالص، یا مطلق زمان و مکان کے تصورات، اور ان کی مختلف دلالتوں، کی طرف ترقی کرتے ہیں۔ یہ ترقی مکانی و زمانی ادراکات کی نچلی سطح کو اپنی بنا کی حیثیت سے فرض کرتی ہے۔ یہ ادراکات تو اس کے بغیر ممکن ہوتے ہیں، لیکن یہ ان ادراکات کے بغیر ممکن نہیں ہوتی۔ لیکن ہم کو صرف ادراکی زمان و مکان، بغیر اس "بصرت" کے حاصل نہیں ہوتا۔ ادراکی زمان یکساں نہیں ہوتا، اسی طرح ادراکی مکان کی بھی تین متجانس ابعاد نہیں ہوتیں۔ اس کے علاوہ ان دونوں میں سے کوئی بھی لاالی النہایتہ ممتد، یا لاالی النہایتہ قابل تقسیم بھی نہیں ہوتا۔ علم ہندسہ کا خط مستقیم اور دائرہ تمثلی اختراعات ہیں، اگرچہ حقیقت ان کے قریب قریب ہوتی ہے۔ یہ محض مجرد اصطلاحات ہی نہیں۔ لاک کے الفاظ میں یہ انمو ذجی ہیں، نہ کہ حقیقی۔ اس طرح لاک نے گویا دنیا کی اس تصوری بازتعمیر کی طرف اشارہ کیا، جس کا خواب سائنس دیکارت کے وقت سے دیکھ رہی تھی۔ یہاں مکان و زمان پہلے آتے ہیں، اور سائنس کی ترتیب وجود کی ترکیب کو معکوس کر دیتی ہے، یعنی اعلیٰ مفروضات ادنیٰ پر مقدم ہوتے ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے کانٹ نے مکان و زمان پر، وجدان کی صورتوں، یا ذہنی شرائط کی حیثیت سے بحث کی، کہ جن کے بغیر، اس کے نزدیک، عالم خارجی کا ادراک ناممکن ہے۔ لیکن نفسیات دعویٰ کر سکتی ہے، کہ اس نے ثابت کر دیا ہے، کہ کانٹ کا مکان و زمان کا نام نہاد خالص وجدان، بحیثیت خیالی اختراع کے، تصوری ہے، نہ کہ ادراکی، یعنی یہ کہ یہ تجربہ کا مفروضہ نہیں، بلکہ اس کا ایک بہت ملتف نتیجہ ہے، جو صرف عقلی سطح پر پایا جاتا ہے۔ اس تمام کے باوجود ترکیب کی یہ صورت محض اس وجہ سے، کہ یہ "انموذجی" "تکوینی" اور تعمیری، ہے، اور صورتوں سے بہت زیادہ اختلاف رکھتی ہے۔ اس حد تک تو یہ کانٹ کے وجدان کی صورتوں اور مقولات، یعنی فکر کی صورتوں، کے

فرق کی بنا ہے۔ اسی کی بنا، پر وہ ریاضیات کے عقلی[1] تصور یعنی کہ یہ محض منطقی ہے، اور فلسفیانہ اور ریاضیاتی طریق کے مہلک خلط و ملط (جو اس تصور کا نتیجہ ہے) سے انکار کا مجاز بنتا ہے۔ ریاضی اور منطق، اور فلسفہ اور ریاضی کو اس طرح ایک کرنے سے یہ ادعائی فرض لازم آتا ہے کہ ریاضی اور فلسفہ، دونوں تجربہ سے بے نیاز ہیں۔ جن تجربی[2] فلاسفہ کے لئے اس فرض کو رد کرنا مشکل نہ تھا، وہ بھی اپنی احساسی نفسیات کی وجہ سے، اس ترکیب کی توجیہ نہ کر سکے، جو مکانی و زمانی ادراکات عائد کرتے ہیں۔ انہوں نے یہ فرض کرنے میں غلطی کی، کہ ریاضی کے تصورات ان ہی سے محض منتزع کئے گئے ہیں۔

لیکن متعین ریاضیاتی تصورات کی تشکیل سے بہت پہلے ذہنِ انسانی مکانی و زمانی ادراک کی سطح سے گزر چکا تھا۔ یہ قدم اس وقت بڑھایا گیا، اور ہم کہہ سکتے ہیں، کہ سائنس کی بنیاد اس وقت رکھی گئی، جب ایک "پیمانہ" یا "معیار" کا تخیل قائم ہوا۔ یہاں یہ یاد رکھنا ضروری ہے، کہ اگرچہ یہ تخیل بین الموضوعی تعامل کا نتیجہ تھا، تاہم اس کا تحقق فطرتِ اشیا کی وجہ سے ہوا۔ اگر سخت و کرخت، اور آزادی سے حرکت کرنے والے اجسام نہ ہوتے، اگر واقعات کے خود مختار اور یکساں وقتی سلسلے نہ ہوتے، تو مکان و زمان بحیثیت مسلسل مقدار، کی معروضی پیمائش ناممکن ہوتی۔ فکر اور تجربہ اس طرح آپس میں گندھے ہوئے ہیں۔

صوری معقولات: (الف) ریاضیاتی

(۴) وجدان کی صورتوں سے "معقولات" یا "فکر کی صورتوں"

---

[1] Rationalist

[2] Sensationalist

کی طرف بڑھتے ہیں ہم احضاری تسلسل کے منطقہ سے اُن تراکیب کی طرف بڑھ رہے ہیں، جو متفرقات، اور اس کی مختلف صورتوں میں باہمی تعلقات، پیدا کرتی ہے۔ لیکن یہ انتقال اب بھی تدریجی ہوتا ہے، اس وجہ سے، کہ ان مقولات میں سے سادہ ترین، یعنی وہ جن کو ہم نے ریاضیاتی کہا ہے، مثلاً وحدت، کثرت، تعداد، امتداد، وجدان پر موقوف ہوتے ہیں[1]۔ اب ہم سب سے زیادہ اساسی اور صوری مقولہ سے شروع کریں گے[2]۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے، کہ وحدت، جو گویا ایک نمونہ ہے ہر اس چیز کا، جو متفرق و منفرد ہے، کا تصور ہم کو کہاں سے دستیاب ہوتا ہے؟ لاک کا قول ہے: "جو تصورات کہ ہمارے پاس ہیں ان میں سے جس طرح کوئی بھی ایسا نہیں، جو زیادہ طریقوں سے ذہن میں آیا ہو، اسی طرح ان میں کوئی تصور ایسا نہیں، جو وحدت، یا اکائی، کے تصور سے زیادہ بسیط ہو۔ اس میں تنوع یا ترکب کا سایہ تک نہیں ہوتا۔ ہر وہ شے، جس کے ساتھ ہمارے حواس مشغول رہتے ہیں، ہر ایک تصور جو ہمارے افہام میں ہوتا ہے، ہر ایک خیال، جو ہمارے ذہن میں آتا ہے، یہ سب اس تصور کو اپنے ساتھ لاتے ہیں"۔ تاہم وحدت کے تصور کو کسی محسوس اصلیت کی طرف منسوب کرنا یقیناً غلطی ہے۔ یہ غلطیوں کے اس صنف سے ہے، جس کی طرف ایک سے زائد مرتبہ اشارہ کیا جا چکا ہے، یعنی وہ غلطی، جس میں ہر وہ چیز معطیات حس میں شامل کر دی جاتی ہے، جو

---

[1] باب ششم، بند ۱ (مصنف) [2] اسی وجہ سے پروفیسر سٹاؤٹ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ وحدت کو "فوق اضافی" Super-relational کہنا چاہیے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ باقی تمام اضافات پر اس حیثیت سے فوقیت رکھتی ہے، کہ ہر ترکیب ایک وحدت ہوتی ہے، اور کانٹ نے یہ کہ کر کہ ادراک کی آفاقی وحدت عقل کے استعمال کا اعلیٰ ترین اصول ہے، اس کو تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن اگر یہ سچ ہے، کہ کوئی اضافت پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ توحید نہ ہو، تو یہ بھی اتنا ہی سچ ہے، کہ کوئی توحید نہیں ہو سکتی، جب تک اضافت پیدا نہ کی جائے (مصنف)

اس زبان سے مدلول ہوتی ہے، جس کو اس کے بیان کرنے کے لئے بالضرورت استعمال کرنا پڑتا ہے[۱۵۱]۔ مثلاً ایک احساس کی اصلاح بلاشبہ وحدت کے تصور پر دلالت کرتی ہے، لیکن محض احساس، جیساکہ یہ وصول ہوتا ہے، اپنے ساتھ سوائے اپنے آپ کے اور کچھ نہیں لاتا۔ جیساکہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں یہ "غیر ناطق" ہوتا ہے۔ اور اگر ہم محض احساسی شعور پر غور کریں تو حالت یہ نہیں ہوتی، کہ ہم کو ایک احساس حاصل ہوتا ہے، اور پھر دوسرا، اور پھر تیسرا وغیرہ، بلکہ ہم میں ایک مسلسل تغیر احساسات ہوتا ہے۔ یہی حالت اس وقت بھی ہوتی ہے، جب یہ احساسات کیفاً بالکل متفرق ہوں۔ دوسرے الفاظ میں تفرق کبھی اتنا آگے نہیں بڑھتا، کہ نفس احضاری، یا معروضی سلسلہ کو توڑ دے[۱۵۲]۔ پھر اگر وحدت حس کا ارتسام ہوتی، اور انفعالاً وصول کی جاتی، تو یہ اور ارتسامات کی طرح تغیر کو قبول نہ کرتی۔ ہم سرخ کو نیلا نہیں دیکھ سکتے، لیکن بہت سے (اجزا) کو ایک (کل) میں مجتمع کر سکتے ہیں، یا بالعکس ہم ایک (کل) کو بہت سے (اجزا) میں تحویل کر سکتے ہیں[۱۵۳]۔ لہذا وحدت ایک ایسے فعل کا نتیجہ ہے، جس کے اسباب شروع شروع میں بلاشبہ غیر ارادی طور پر متعین ہوتے ہیں۔ لیکن یہ فعل اب بھی ان اسباب سے اتنا ہی الگ ہے، جتنی توجہ ان اشیا سے، جن کی طرف توجہ کی جاتی ہے۔ اس مقولہ کے قریبی منبع کی تلاش کے لئے ہم کو توجہ کی۔ اس حرکت کی طرف رجوع کرنا چاہئے، جس کو ہم نے تمثل کی بحث میں بیان

[۱۵۱] اسی غلطی سے بچنے کے لئے ہم نے یہاں "فرد" یا "تمیز" کی اصطلاح استعمال کی ہے (مصنف)

[۱۵۲] باب دوم، بند ۴ (مصنف)

[۱۵۳] یہاں برکلے، لاک کے مقابلے میں احدیت کا کم قائل ہے۔ وہ کہتا ہے "یہ بھی غور کرنا چاہئے کہ تعداد (اس کو صفات اولیہ میں کسی طرح بھی شمار کریں) بالکل ذہن کی مخلوق ہے۔۔۔ جس طرح ذہن مختلف طریقوں سے اپنے تصورات کو ملاتا ہے، اسی طرح وحدت بدلتی جاتی ہے۔۔ ہم ایک کھڑکی کو ایک کہتے ہیں، ایک دو کش کو ایک کہتے ہیں، لیکن گھر بھی جس میں بہت سی کھڑکیاں اور بہت سے دو کش ہوتے ہیں، ایک ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح

کیا ہے[لے] جب میدان توجہ اور مرکز توجہ میں بہت کم فرق ہو، یا بالکل فرق نہ ہو، یعنی جب توجہ کے خود رو[کے] اعمال تقریباً یا بالکل غائب ہوں، تو توحید ناممکن ہو جاتی ہے، موجودہ ارتسامات خواہ کچھ ہی ہوں۔ اس برخلاف جب ارتکاز توجہ کے ارادی اعمال کثیر الوقوع اور متمیز ہوں، تو حس کا بوقلموں سلسلہ متعین اشیاء و واقعات کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ پھر جب آخرکار الفاظ تصورات کے ربط ضبط میں آسانی پیدا کرتے ہیں، تب اشیا کے مخصوص پہلوؤں، یا اضافات کو اپنے "چلنے پھرنے والے" فکر کے موضوع لہ، یا نقاط آغاز کے طور پر منتخب کرنا ممکن ہو جاتا ہے۔ اب وحدت کی صورتیں بہت سی ہوتی ہیں۔ وجدان، یا فکر کا ہر فعل، کچھ اور ہو یا نہ ہو، توحید کا عمل ضرور ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے، کہ کسی وقت کے تمام میدان شعور پر کبھی بھی واقعۃً بحیثیت ایک کے حاوی نہیں ہوا جا سکتا۔ جو چیز کہ شعور کا مرکز بن جاتی ہے، وہ ایک بن جاتی ہے اور اس طرح ایک باہر کے میدان سے خارج ہو جاتی ہے۔ اس حد تک تو کہا جا سکتا ہے، کہ وحدت کثرت پر دلالت کرتی ہے۔ لیکن یہ کہنا مناسب نہیں، کہ توجہ کے ایک سادہ فعل میں میدان شعور دو متمیز حصوں، یعنی دو وحدتوں میں تحلیل ہو جاتا ہے، ایک تو یہ (جس پر توجہ ہو رہی ہے)، اور دوسرا[۵۹] یا باقیماندہ (جس سے توجہ ہٹائی گئی ہے)۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ "غیر یہ" اب ایک سلسلہ کا باقیماندہ ہے، نہ کہ بذات خود ایک کل۔ یہ ترک کر دیا جاتا ہے، متعین نہیں کیا جاتا جس طرح ایک تصویر کھینچتے ہیں، ارد گرد کی جگہ چھوڑ دی جاتی ہے۔ دو وحدتوں کو جاننے کے لئے ہم کو ایک اور ایک کو ساتھ ساتھ لینا پڑتا ہے۔ یہیں تصور کی صورت، یا گفتگو کے موضوع لہ کی وحدت، اور تصدیق کی وحدت کا فرق واضح ہوتا ہے۔ موخر الذکر بالضرورت مرکب ہوتی ہے، مقدم الذکر مرکب بھی ہو سکتی ہے، اور مفرد بھی، اگر یہ مرکب ہو بھی تب بھی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ بہت سے گھر مل کر ایک شہر بناتے ہیں، مطلب یہ ہے کہ جس کو ذہن ایک سمجھتا ہے وہی ایک کا کل ہے (برکلے، جدید نظریہ رویت، بند ۱۰۹) (مصنف)، [لے] باب ہفتم بند ۲۔ (مصنف)

[کے] باب سوم، بند ۲ (مصنف)

ترکب مختلف ہوتا ہے۔ اگر ایک تصدیق کا موضوع صاف ہی نہیں، بلکہ تمیز بھی ہو، یعنی یہ کہ یہ نہ صرف بحیثیت کل متعین ہو، بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی بھی کم و بیش متعین ہوں، تو یہ تعین گزشتہ تصدیقات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ آئندہ کسی وقت ان کا اعادہ ہو جائے۔ ان ہی کو منطق میں تحلیلی یا توضیحی تصدیقات کہتے ہیں۔ لیکن گفتگو کے موضوع ہونے کی حیثیت سے ایک تصور مرکب ہونے کے باوجود ایک وحدت ہوتا ہے، جو بیک وقت مفہوم ہوتا ہے۔ اس میں اور اس کے محمول، یا کسی اور حد میں تعلق تصدیق کی وحدت کو پیدا کرتا ہے۔ یہ ایک مرکب وحدت ہوتی ہے، جو صرف اس وقت وضاحت کے ساتھ سمجھ میں آتی ہے، جب اس کے اجزا وضاحت کے ساتھ اور مل کر ایک خاص طریقہ سے متعلق سمجھ میں آتے ہیں۔

وحدت و ترکب کے ذکر سے ہم نہایت آسانی کے ساتھ تعداد پر پہونچ جاتے ہیں۔ اس کو ہم اس کی معمولی تعبیر میں سمجھ سکتے ہیں، یعنی وہ "ہو" کچھ نہیں" اور "ایک" کو خارج کرتی ہے۔ ان ہی معنوں میں اقلیدس نے تعداد کی تعریف کی تھی، کہ یہ ان وحدتوں کی کثرت ہے، جو ایک ساتھ ہوتی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کثرت ایک قدیم تر اور کہنا چاہئے کہ درمیانی تصور ہے۔ اس میں شبہ کیا جاسکتا ہے کہ یہ بلا استثناء تمام تعداد کے لئے صحیح ہے، لیکن یہ تقریباً تمام کے لئے تو یقیناً صحیح ہے۔ بعض اعلیٰ حیوانات کے گننے کے کرتبوں کے تعجب خیز قصے بیان کئے جاتے ہیں، اگر ہم ان تمام قصوں میں شبہ کرنے کی بجائے، ان سب پر یقین بھی کریں، تب بھی ہم کہہ سکتے ہیں، کہ متعین اعداد، یا عددیت[1]، کے تصور سے قبل اکثر مثالوں میں ایک کم و بیش غیر متعین ادراک کثرت کا ہوتا ہے۔ مرغی اس وقت تک کڑکڑاتی رہتی ہے، جب تک کہ اس کے تمام بچے جمع نہیں ہو جاتے۔ لیکن

---

[1] Quotity یہ ایک بہت کار آمد لفظ ہے، جو کیفیت اور کمیت سے مطابقت رکھتا ہے۔ تعداد کا کمیت پر اطلاق بالکل قیاسی ہے۔ یہ تعداد کے تصور کا حصہ نہیں۔ اس کے علاوہ اس سے ایک قابل غور تفریق ضروری ہو جاتی ہے، اگرچہ یہاں ہم کو اس سے صرف اتنا تعلق ہے کہ ہم انتشار سے محفوظ ہو جائیں۔ ہماری مراد ایک بحیثیت تعداد اور ہماری ایک بحیثیت کمیت کی تفریق سے ہے (مصنف)

اس کا یہ کڑکڑانا اس وجہ سے نہیں، کہ وہ گن سکتی ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ جب تک سب اس کے پروں کے نیچے نہیں آجاتے، اس وقت تک وہ ایک تکلیف دہ خلا محسوس کرتی رہتی ہے۔ لیکن اگر تنازع للبقا میں اس کی اولاد صرف تین رہ گئی ہو، تو وہ شاید دو اور تین کے فرق سے کافی واقف ہوتی ہے، اور اس طرح معلوم کر لیتی ہے، کہ ایک غائب ہے۔ کم از کم انسانی تجربہ کے تمام دوران میں "جوڑ" ماوشما "یہ اور وہ" کا تصور ہمیشہ موجود ہوتا ہے، اور "اکثر" سے اس لحاظ سے تمیز ہوتا ہے، کہ اکثر تین یا زائد پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تو علم صرف میں واحد، تثنیہ اور جمع کے صیغوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ اب رہ گیا یہ بیان، کہ بعض وحشی اقوام ایسی ہیں، جو دو سے آگے "گن" نہیں سکتیں، سو یہ اتنا ہی صحیح ہے، جتنا کہ یہ بیان کہ اکثر ترقی یافتہ اقوام دس سے آگے نہیں گن سکتیں۔ قابل قبول بیان صرف یہ ہے، کہ بعض قومیں نظام اعداد کا استعمال کرتی ہیں، جس طرح کہ ہم عشری نظام کو استعمال کرتے ہیں، اور یہ کہ وہ اس سادہ نظام کو بھی بہت آگے نہیں بڑھا سکتیں۔ وہ ایسا کیوں نہیں کر سکتیں، اس کو ہم عنقریب دیکھیں گے۔

کہا جاتا ہے، کہ ایک ایسے محدود مجموعے کی تعداد کو معلوم کرنے کے لئے جس کو ہم "مل کر" دیکھ رہے ہیں، ہم کو "گننا" پڑتا ہے۔ اور اس میں حرکات توجہ کا ایک سلسلہ شامل ہوتا ہے۔ یہی بنا ہے اس عقیدہ کی، جو کانٹ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، کہ "زمان"، بحیثیت "صورت وجدان" "علم الحساب" کی بنا ہے۔ لیکن گننے سے اعداد نہیں بنتے۔ حقیقی معنوں میں تو اگر اس کو اس طرح بیان کیا جائے، کہ یہ مرکب وحدتیں بنانے کے لئے توجہ کے علیحدہ اعمال کا اجتماع ہے، تو یہ اعداد کی تعیین بھی نہیں کرتا۔

ہم کثرت سے اس طرح تجاوز نہیں کر سکتے، سوائے اس کے، کہ جس چیز کو پانے کی کوشش کر رہے ہیں، اس کو فرض کریں۔ توجہ کے پانچ اعمال تو بلاشبہ پانچ ہوتے ہیں، لیکن اس سے ہمارے علم میں کیا اضافہ ہوتا ہے؟ لہذا گننا تعداد کی تعریف میں ہماری مدد نہیں کرتا، اور یہ اس کے لئے ضروری بھی نہیں۔

اور حالات کی طرح یہاں بھی اشیا ہمارا استقبال کرتی ہیں، اور "تصور" کو ہم سے حاصل کر لیتی ہیں۔ اس کے لئے غیر مسلسل احضارات، مثلاً ہاتھوں کی انگلیاں، تسبیح کے دانے، گھڑی کی ٹک ٹک، یا کوئل کی کوکو، کا سلسلہ ہمارے لئے مفید ہوتا ہے۔ ہم دو کو بغیر متعاقب افعال توجہ کے معلوم کر سکتے ہیں، اور دو کے جاننے کے بعد ہم فوراً تین کو معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ دو سے ایک زیادہ ہے۔ لیکن "شعور کی تنگی"[1] تعداد کے اس بلا واسطہ وجدان کا خاتمہ کرتی ہے، اور اس بات کی توجیہ کرتی ہے، کہ وحشی اقوام میں اعداد اس قدر محدود کیوں ہوتے ہیں۔ لیکن اس حد کے اندر اندر ہم زمان (مکانی) کثرت، جو کچھ دیر باقی رہتی ہے، مثلاً پہلی مثالوں میں، بہتر محرک ہے، بہ نسبت متعاقب (زمانی) کثرت کے، مثلاً آخری مثالوں میں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ توجہ کو موخر الذکر پر بہت کم قدرت ہوتی ہے۔ ہم بالراست معلوم کر سکتے ہیں، کہ یہ کثرت کس قدر "کم" یا "زیادہ" ہوتی ہے، اگرچہ ہم یہ معلوم نہیں کر سکتے، کہ یہ کس قدر ہے۔ اس طرح کہا جاتا ہے، کہ ہم ن + ۱ کو اس حالت میں جانتے ہیں، جب ہم ن کو صرف بحیثیت "یہ کثرت" کے معلوم کرتے ہیں۔ لیکن جس قدر کم یہ ن ہوتا ہے، اسی قدر نمایاں ایک کا فرق ہو جاتا ہے۔ اب اختبارات سے ثابت ہوتا ہے، کہ جب ایک مجموعہ میں چھ اشیا سے زائد نہ ہوں، تو بالعموم، اور اگر پانچ سے زائد نہ ہوں، تو ہمیشہ، فوراً چھ، یا پانچ معلوم کر لی جاتی ہیں، یعنی یہ، کہ ان کو اور چھوٹے مجموعات میں تحویل کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی[1]۔ لہذا بحیثیت مجموعی نفسیات کسی ایسے عقیدہ کی طرفداری نہیں کرتی، جو عدد کو اولاً زمانی وجدان سے متعلق کرتا ہے، یا جو عدد[2] ذاتی (ایک، دو، تین، وغیرہ) کو اعداد[3] صفاتی سے مستخرج کرتا ہے۔ یہ عقائد ایسے ہیں، جن کی لسانیات بھی

---

[1] اندھوں کے حروف تہجی (جو بریل Braille کی ایجاد ہے) چھ ابھرے ہوئے نقاط کی اسی بلا واسطہ شناخت پر مبنی ہے۔ ان کی تعداد کو آٹھ کرنے کی کوشش کی گئی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ جب تین اعداد، یا ایک یک جزئی لفظ مجموعہ بناتے ہیں تو یہ تمام اتنی ہی جلدی پڑھ لیا جاتا ہے، جتنی کہ ایک عدد، یا حرف، اگرچہ یہاں نقوش اور ان کی ترتیب، دونوں، کا خیال رکھنا پڑتا ہے۔ یہ یقیناً اس عمل سے زیادہ مرکب ہے، جس میں پانچ یا چھ کے مجموعہ کی محض شناخت ہوتی ہے (مصنف)

[2] Cardinal Number

[3] Ordinal Numbers

مخالفت کرتی ہے۔

اس وقت تک ہم نے عدد و کو اعلیٰ قسم کا اوّل درجہ کا معروض کہا ہے لیکن ہم اس عمل کو دہرا سکتے ہیں: ایک اور ایک اور ایک کو تین ایک میں مرکب کرکے ہم اس نئے ایک کی عددیت کو نظر انداز کئے بغیر ان میں سے تین کو اعلیٰ قسم کے تین میں مجتمع کر سکتے ہیں۔ اس کو آج کل ہم ۳ سے ظاہر کیا کرتے ہیں۔ اس طرح باقاعدہ اعداد کی طرف پہلا قدم اشاروں کے ذریعہ اٹھتا ہے، اور آخر میں علامات کے ذریعہ۔ اس سمت میں آخری کمال اس ہندو کا ہے، جس نے ان اعلیٰ اور اعلیٰ صعودی وحدتوں کو سادہ ترین صورت میں کو ن (صفر) کی علامت سے ظاہر کیا، اور ن، ن ان، ن ان ان.... وغیرہ مدارج کے سلسلہ کو ۱۰، ۱۰۰، ۱۰۰۰، وغیرہ سے۔ علامات کے اسی مکانی وجدان، یا بقول کانٹ "علامتی اختراع" نہ کہ زمانی وجدان پر علم الحساب مبنی ہے۔

صوری معقولات: (ب) منطقی

(۵) اب ہم ان صوری معقولات کی طرف آتے ہیں، جو صنفاً علیحدہ سمجھے جاتے ہیں، یعنی وہ جو تفکری مقابلہ کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور جن کے متعلق خیال ہے کہ وہ قدیم منطق صوری کے دائرہ میں شامل ہیں[1]۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، یہ منطق ترکیب کی صورت کو محمول[2] میں داخل کرکے ہر تصدیق کو ا اور ب کے دوہرے تعلق میں تحویل کر دیتی ہے، اور ہر ایک قیاس کو ا ج اور ج ب کے دوہرے تعلق میں۔ لیکن اگر ہم اس مواد پر غور کریں، جو ترکیب کیا گیا ہے، تو یہ یقینی ہے کہ "مثلاً" "یہ ایک دھماکا ہے" کم ملتف ہے، بہ نسبت اس کے کہ دشمن نے خندق اڑا دی، پہلی تصدیق صرف ایک سوال کا جواب ہے، اور دوسری تین سوالوں کا۔ زیادہ ملتف تصدیق کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ

---

[1] "تصورات، تصدیقات اور استدلالات سب کے سب سادی طور پر ایک ہی قوت مقابلہ کے نتائج ہیں۔" ہیملٹن (مصنف) [2] یعنی مقولات کے فرق کا خیال نہ رکھ کر (مصنف)

تعیین واقعات اور ان کا اظہار لسانی، دونوں سے ثابت ہوتا ہے، کہ تین عناصر جو اس میں شامل ہیں، بیک وقت مرکب نہیں کئے گئے۔ فرض کرو، کہ ہم "اڑانے" کے خیال سے شروع کریں (اور تغیرات یا حرکات، پہلے ہی توجہ کو اپنی طرف نہیں کھینچتے۔ جب ان کی بحیثیت واقعات شناخت کرلی جاتی ہے، نہ بحیثیت ان مجردات کے، جن کو شخصی صورت دی جاتی ہے، تو ان کو اپنے علاوہ کسی اور تکملے کی ضرورت پڑتی ہے) اب یہاں یا تو ہم اس ذات کی تلاش کر سکتے ہیں، جس نے یہ کام کیا ہے، یا اس شے کی، جس پر یہ کام ہوا ہے۔ ان کی بیک وقت تلاش نہیں کی جاسکتی۔ اس کے علاوہ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی مل جائے، تو مکمل تصدیق پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً "دشمن نے اڑادی" یا "خندق اڑادی"۔ اصلی تصدیق دراصل ان دو سے مرکب ہے۔ اور جب گزشتہ تصدیقات کے نتائج اس طرح ایک نئی تصدیق میں شامل کئے جاتے ہیں، تو "فکر کا ایک خاص اختصار" ہوتا ہے۔ اس اختصار کی شہادت ہم کو زبان کی صرفی ونحوی ساخت سے ملتی ہے، اگرچہ منطق اس کو سخت کوشش کے بعد، کالعدم کر دیتی ہے۔ اس طرح زیادہ ملتف تصدیق یہ صورت اختیار کرے گی، کہ "دشمن خندق اڑانے والا ہے"، یا یہ کہ "خندق دشمن کی اڑائی ہوئی ہے"۔ اس کا انحصار اس تصدیق پر ہے، جو پہلے قائم ہوئی ہے۔ اور مثالوں کے معائنہ سے بھی یہی ثابت ہوگا، کہ تصدیق میں ترکیب، بذات خود اور اپنی والتہائے التزامی سے علیحدہ ہو کر، ہمیشہ ایک دوہری ترکیب ہوتی ہے، جس کو منطق اس ضابطہ میں ظاہر کرتی ہے، کہ (ا ب ہے (یا نہیں ہے)۔ وونٹ وہ شخص ہے، جس نے اس "قانون شفاع، یا ثنویت"[1] کو بحیثیت استدلالی فکر کی نمایاں ترین خصوصیت کے، پہلی مرتبہ صراحتہً بیان کیا۔ وہ اس کا مقابلہ تلازم سے کرتا ہے۔ اس نے تلازم کو مسلسل جاری مان کر، اس طرح ظاہر کیا ہے ا — ب — ج — د ....؛ اس کے برخلاف حقیقی فکر کی ترتیب کے لئے اس نے یہ علامت مقرر کی ہے ا۔

---

[1] Law of Dichoto my or Duality

اب ؛ اب ج د ؛ اب ج د ہ ؛ وغیرہ

مثلاً سقراط فلسفی ہے، فلسفی سقراط نے ایک طریقہ ایجاد کیا، فلسفی سقراط نے جدلی طریقہ اختیار کیا، وغیرہ۔ اصل بات یہ ہے کہ "ادراک" کے افعال میں وہ واحد چیز جس کی طرف توجہ کی جاتی ہے، دو تصورات، اور صرف دو تصورات کی ترکیب ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ایک وقت میں توجہ کی صرف ایک حرکت ممکن ہوتی ہے، لہٰذا ایک وقت میں صرف دو تصورات مرکب کئے جا سکتے ہیں[1]۔ "بسیط تلازم" (جو حافظی سلسلہ کو پیدا کرتا ہے) میں توجہ ا سے ب اور ب سے ج کی طرف حرکت کرتی ہے، بغیر اس کے کہ ا اور ب کے کسی تعلق کی طرف توجہ کی جائے، اگرچہ اس عمل میں وہ کوئی نہ کوئی تعلق، مثلاً کم از کم تعاقب کا، پیدا کر لیتے ہیں۔

مختلف مصنفین مقابلے کے بہت سے مقولات بیان کرتے ہیں۔ لیکن ہم صرف ان تین پر غور کریں گے، جن کا ہم اس سے قبل ذکر کر چکے ہیں۔ ہماری

---

[1] جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے (باب یازدہم، حصہ ۲) واقعہ یہ ہے کہ اوروں کے افکار کی محض متابعت کے مقابلے میں کوئی اصلی تفکر ایسا نہیں، جو منطقی، یا باقاعدہ کہلائے جانے کا مستحق ہو۔ تمثیلی سلسلے ناقص طور پر تابع کئے جاتے ہیں، اور اس چیز کی مثالیں بکثرت ملتی ہیں جس کو وونٹ "ادراکی اور تلازمی اعمال کا خلط ملط، اور ایک سے دوسرے کی طرف مسلسل انتقال" کہتا ہے۔ واقعی تفکر ہمیشہ کم و بیش بے جوڑ ہوتا ہے، اور جیونز کی طرح "طریق انکشاف" کا ذکر کرنا گویا "طریق" کو معنوں سے خالی کرنا ہے۔ اس کے برخلاف حقیقی منطق صوری تفکر، بحیثیت عمل، سے سروکار نہیں رکھتی، بلکہ فکر، بحیثیت حاصل، سے، بلکہ شاید یہ کہنا بھی بہت زیادہ ہے۔ منطق اگر نفسیات سے تعلق پیدا کرنا چاہتی ہے، تو اس کو اخلاقیات کی طرح، معیاری علم ہونا چاہئے۔ لیکن اس صورت میں یہ اس چیز کو اصول کی صورت میں بیان نہ کرے گی، جو بالطبع ضروری ہے۔ اس وجہ سے جس قانون کو میت کو منطق تسلیم کرتی ہے وہ وونٹ کے قانون ثنویت سے علیحدہ ہے، اور وونٹ بھی اپنے قانون کو منطقی نہیں کہتا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جو بعض کو تو پریشان کرتا ہے اور بعض کو غور و فکر کی طرف مائل کرتا ہے بہرکیف ہمارے لئے صرف یہ بات قابل غور ہے کہ منطقی قوانین اجتماع نقیضین وارتفاع نقیضین (ان دونوں کو قانون ثنویت کا نام دیا گیا ہے) کسی حد بندی کو جائز نہیں ٹھیراتے۔ اس کے مقابلے میں وونٹ کا قانون نہ تو ریاضیاتی وجدان کے لئے صحیح ہے، نہ غالباً اعلیٰ وجدان

مراد (الف) مشابہت و عدم مشابہت' اور (ب) عینیت سے ہے۔

(الف) جب ہم کہتے ہیں' کہ دو "شمولات" "مشابہ ہیں' اور جب یہ قابل تحلیل بھی ہوتے ہیں' تو ہم بشرط ضرورت' بعض ایسے عناصر گنوا سکتے ہیں' جن کی وجہ سے ان میں جزوی مشابہت ہے' اور بعض ایسے عناصر بھی دکھائے جا سکتے ہیں' جن پر ان کا جزئی اختلاف مبنی ہے۔ پھر ہم یہ بھی کہ سکتے ہیں' کہ ان آخری عناصر سے الگ ہو جانے کے بعد ہم ان مشابہتوں سے ایک عام صفت مرکب کر سکتے ہیں۔ یہ دونوں شمولات اسکی خصوصی مثالیں ہونگی لیکن یہاں ایک نفسیاتی سوال پیدا ہوتا ہے' جس پر ہم پہلے غور کریں گے۔ سوال یہ ہے' کہ اگر دو مشابہ شمولات بسیط' اور اس لئے ناقابل تحلیل معلوم ہوتے ہیں' تو مقابلہ یا تجرید ممکن ہی کس طرح ہوتی ہے؟ اس کی مثالیں ہر شخص دے سکتا ہے۔ چنانچہ ہم سرخی اور نارنجی کو رنگ کہتے ہیں' اور ہمارا دعوی یہ ہے' کہ ان میں زیادہ مشابہت ہے' بہ نسبت سرخی اور نلاہٹ کے۔[1] اس سوال پر منطق اور نفسیات میں خوب چلتی ہے۔ منطق کا دعوی ہے' کہ تجرید اور مقابلہ (نہ کہ کیفی عینیت) دونوں' ترکیب کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس کی ہم یقیناً مخالفت نہیں کر سکتے لیکن تاہم واقعات یہ ہیں' کہ سرخیاں اور نلاہٹیں' اور ان کی مشابہت و اختلاف کا تمام سلسلہ موجود ہے' لیکن ان کے کوئی اجزاء ترکیبی نہیں' اور نہ کوئی قابل بیان نشانات عینیت' یا تنوع' کے ہیں' جیسے کہ نمک اور شکر میں ہوتے ہیں' کہ جن کو ہم ٹھوس' یا قابل حل' کہتے ہیں' اور جن کو بلحاظ رنگ مشابہ' اور بلحاظ ذائقہ مختلف' کہتے ہیں۔ یہاں منطق کی علامات ا+ب+ج اور م+ب+د کے مقابل اجزا موجود ہیں۔ لیکن وہاں کم از کم ذات مدرک کے شعور کے لئے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گزشتہ۔ کے لئے جو' اگرچہ بذات خود واحد ہوتا ہے' تاہم اپنی توضیح کیلئے بہت سے قضایا چاہتا ہے۔ اس سب پر' الیف' ایچ' بریڈلے کی تنقید کے لئے دیکھو رسالہ مائنڈ' سلسلۂ قدیم) جلد یازدہم باب ۱۸۸۶ء (مصنف)

[1] ہیوم نے عرصہ ہوا' کہ اس کی طرف توجہ دلائی ہے۔ "یہ بدیہی ہے' کہ مختلف بسیط تصورات بھی باہم مشابہ یا مختلف ہو سکتے ہیں۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں' کہ جس بات میں وہ مشابہ ہیں' وہ اس بات سے تمیزاً علیحدہ ہو جس میں وہ مختلف ہیں" (مصنف)

یہ موجود نہیں۔ ہم سرخی اور نلاہٹ کی مشابہت یا ان کے اختلاف پر غور یا توجہ نہیں کر سکتے، جس طرح کہ ہم نمک اور شکر کے مشابہ یا غیر مشابہ خواص پر کر سکتے ہیں۔ تاہم یہ نتیجہ نکالنا شتاب کاری پر مبنی ہوگا، کہ رنگ، یا کوئی اور معلومہ احساس بسیط ہے۔ ہم اکثر دو مختلف کل، مثلاً دو چہروں، کی مشابہت کو فوراً معلوم کر سکتے ہیں، قبل اس کے، کہ ہم ان کی صحیح صحیح مشابہ صفات کو معلوم کر سکیں۔ پھر بھی جب تک کہ انفرادی احصارات میں محسوس ترکب نہ ہو، اس وقت تک تحلیل، اور اسی لئے وہ تجرید یا مقابلہ ممکن نہیں ہوتا، جو اس تحلیل پر مبنی ہوتا ہے۔

کیا ہم اس ترکب کو کہیں پا سکتے ہیں، جو تعمیم اور مقابلے سے مدلول ہوتا فرض کیا جاتا ہے؟ اگرچہ رنگ ایک ایسی عام حد کہا جا سکتا ہے، جو پرندے، درندے اور مچھلی، پر یکساں قابل اطلاق ہے، تاہم یہ فرض کرنا غلط ہوگا، کہ ہر ایک صورت میں ایک ہی طرح کا عمل مقابلہ بھی ہوتا ہے، کیونکہ دوسرے کے لئے بھی ہم ایک "عام حد" وضع کر سکتے ہیں۔ ہم مجبور ہیں کہ شعوراً "منطقی" یا "ناطقی" اعمال، اور ان اعمال میں فرق کریں، جو غیر شعوری طور پر منطقی ہوتے ہیں۔ مقدم الذکر میں موضوعی پہلو نظر انداز کر دیا جاتا ہے، لیکن موخر الذکر میں یہ نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ وہ واحد نشان جو ہم نفسیاتی لحاظ سے رنگوں کی طرف منسوب کر سکتے ہیں، یہ ہے، کہ وہ سب دیکھے جاتے ہیں، اور آوازوں کی طرف، یہ کہ وہ سنی جاتی ہیں۔ ذائقوں کو چکھنے، بوؤں کو سونگھنے وغیرہ قسم کے جملوں میں زبان اس واقعہ کی تائید کرتی ہے۔ صبح کے وقت جب شفق کی سرخی دھوپ کی سفیدی میں بدل جاتی، تو میرے دیکھنے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ میں اب بھی دیکھتا رہتا ہوں لیکن جب بادل کی گرج کے بعد بجلی کی چمک پیدا ہوتی ہے، تو دوہرا تغیر ہوتا ہے، اگرچہ یہ تغیر اطلاقی نہیں ہوتا۔ یہاں میں پہلے دیکھ رہا تھا، اور اب سننے لگتا ہوں، لیکن میں وہی حس اب بھی ہوں۔ اور اگر ترقی پذیر تخصیص تجربہ میں رائج ہے، تو عام "احساسیت" تخصیصات، سننے، دیکھنے، وغیرہ، پر مقدم ہوتی ہے۔ اور "کلی" رنگ تفرقات، سرخی، سبزی، نلاہٹ وغیرہ پر۔[1] اس کا مطلب یہ ہے، کہ یہ "پہلے کلیات"

---

[1] دیکھو باب پنجم بند ۲ (مصنف)

تجربے سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ یہ تجربے کے ساسی تسلسل ہی میں موجود ہوتے ہیں۔ لہذا ان کے بعد کے تفرق کی نہ تو تعریف ہو سکتی ہے، نہ اصطفاف۔ یہ دونوں اعمال صرف منفرد مرکبات پر قابل اطلاق ہوتے ہیں، جو صرف منطقی مقابلہ کا مواد ہیں۔ جب سرخ کو کہا جاتا ہے، کہ یہ زرد سے زیادہ مشابہ، یا قریب ہے، بہ نسبت سبز کے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ سرخ سے زرد کی طرف انتقال میں، سرخ سے سبز کی طرف انتقال کی نسبت، تجربہ میں تھوڑا تغیر آتا ہے، اور اس لئے، کہ موخرالذکر میں زرد سبز سے قبل آتا، اور نکل جاتا ہے[1] لہذا اس حد تک قرب اور مشابہت ایک ہی ہیں۔ پھر یہ دونوں مساوی طور پر اضافی ہوتے ہیں، دونوں میں لا الی النہایت تدرج ہوتا ہے، اور دونوں کی آخری حد صفر میں ہوتی ہے۔ اس طرح "درمیانی فاصلہ" اس چیز کا جواب ہے، کہ جس کو ہم نے "تحت الحسی"[2] اضافت کہا ہے، اور یہ بداہۃً منفرد مرکبات کی تحلیل سے الگ ایک چیز ہے۔ ان منفرد مرکبات سے جیسا کہ کہا جا چکا ہے، صرف ناطقی مقابلہ سروکار رکھتا ہے۔ ایک میں تو تسلسل اور تغیر کا خیال شامل ہے، اور دوسرے سے خارج۔ اسی واقعہ کی بناء پر ان دونوں میں فرق کرنے میں اور بھی زیادہ مدد ملتی ہے۔

ہیوم کا قول تھا، کہ فرق کو "میں بجائے حقیقی، یا ایجابی سمجھنے کے، سلب اضافت کہتا ہوں۔ فرق دو قسموں کا ہوتا ہے۔ ایک تو وہ، جو عینیت کا تخالف ہے، اور دوسرا وہ، جو مشابہت کا تقابل ہے۔ پہلے کو تعداد کا فرق کہتے ہیں، اور دوسرے کو جنس کا فرق"۔ حقیقت یہ ہے، کہ ہیوم کا تعدادی فرق اصل میں تمیز ہے، اور یہ ان معنوں میں تمام اضافات کا عنصر ہے، کہ یہ سب تمیز متلازمات پر دلالت کرتے ہیں۔ اس حد تک تو عینیت، یا کم از کم اس کا وقوف، بھی فرق پر مبنی ہوتا ہے، یعنی فرق کی اس صورت پر، جو

---

[1] یہاں ہم یہ فرض کر رہے ہیں، کہ تغیر سب سے زیادہ براہ راست ہے، یعنی یہ نفس رنگ کا فرق ہے، نہ کہ اس رنگ کی سیری کا۔ (مصنف)

[2] Hyponoetic

کثرت کے لئے لازمی ہے لیکن جنس کا اطلاقی فرق (یعنی تنوع) ہر قسم کے صوری تعلق سے سلب نہیں، بلکہ اس تعلق کے فقدان، کے مساوی سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ کہ یہ اطلاقی تنوع، (یا اس کو اختلاف بھی کہا جا سکتا ہے) اضافات کی بنا مہیا نہیں کر سکتا، اس سے ظاہر ہے کہ (۱) اگر ہمارے پاس بالکل مختلف احضارات کی کثرت ہوتی، تو ان معنوں میں ہم میں شعور ہی نہ ہوتا۔ اور یہ کہ (۲) ہم کبھی ایسے احضارات کا مقابلہ نہیں کرتے (اگرچہ ہم ان کی تمیز کر لیتے ہیں)، جو بالکل مختلف معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ بادل کی گرج اور اینٹ کی شکل، یا شاعرانہ تخیل اور انسان کے بچے، میں کبھی مقابلہ نہیں کیا جاتا۔ کیفا مختلف احضارات کا مقابلہ جزئی مشابہت پر مبنی ہوتا ہے۔ یہ پوری طرح ذہن نشین کر لینے کے بعد یہ بات قابل غور ہے، کہ عدم مشابہت کا وقوف، مشابہت کے وقوف کی بہ نسبت، زیادہ "حقیقی اور ایجابی" ہے، اور یہ سادہ تر بھی ہے۔ ہم یہ کبھی نہیں کہہ سکتے، کہ ہم کو مساوات، یا کلی مشابہت، کا ادراک ہوتا ہے۔ ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم ان دونوں کے فرق کا ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اگر کوئی ایسا کر سکتا ہے، تو ہم اس کو ذکی الحس، یا بہتر تربیت یافتہ، سمجھتے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے، جس کو مسائی نونگ نے "استحقاقِ فرق"[2] کہا۔ یہی اس اصول تفرق کی بنا ہے، جو تمام ذہنی ترقی سے اس قدر قریب کا تعلق رکھتا ہے[3]۔

دو محسوس ارتسامات، مثلاً دو رنگوں، دو آوازوں، دو خطوط کے طول، وغیرہ کا مقابلہ کرنے میں بعض دفعہ تو سہولت اس میں ہوتی ہے، کہ دونوں ارتسامات بیک وقت حاضر ہوں، اور کبھی اس میں، کہ پہلے ایک حاضر اور پھر دوسرا۔ لیکن بہر صورت لازمی امر یہ ہے، کہ ان دونوں کے فرق کا موثر ترین احضار ہو۔

---

[1] دیکھو باب چہارم، بند ۲ (مصنف)

[2] Prerogative of Difference

[3] دیکھو باب چہارم، بند ۲، باب پنجم، بند ۲ (مصنف)

ہر صورت میں یہ ایک ایجابی چیز ہوتا ہے، اور دیگر ارتسامات کی طرح یہ بھی بلحاظ مقدار محض مدرکیت سے اس بعید ترین فاصلہ تک مختلف ہو سکتا ہے، جو اس سلسلہ میں ممکن ہے، جس سے اس کو تعلق ہے۔ جہاں اس قسم کا کوئی فرق یا فاصلہ مدرک نہیں ہوتا، وہاں ہم کہتے ہیں، کہ ہمارے لئے مشابہت، یا مساوات، ہے۔ لہذا کیا اس کا مطلب یہ ہے، کہ جب ہم ا ب سے د ج کی طرف آتے ہیں، تو واحد نتیجہ شعور کا تغیر ہے، اور جب ا ب باقی رہے، تو کچھ بھی نہیں ہوتا؟ یہ کہنا ان اعمال (ان کو اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں :- ا ب ← ا ج : ع، ا ب ← ا ب : ہ) کو نظر انداز کرنا ہوگا، جن سے فرق، یا اس کے فقدان کا علم ہوتا ہے۔ احضار کا تغیر (ع)، اور تغیر کا فقدان (ہ) یہاں محض انفعالی واقعات نہیں۔ یہ عملی قسم کے مفروضات، یعنی مقابلہ کے نتائج، ہیں، اس امر واقعی سے ظاہر ہے، کہ مقدم الذکر میں ایک ایجابی احضار ہے، اور موخر الذکر میں کوئی احضار ہے ہی نہیں۔ لہذا عدم مشابہت کی اضافت اور محض "مقام" یا واقعہ تغیر میں تمیز (۱) ا ب اور ا ج پر ارادی ارتکاز توجہ سے ہو سکتی ہے، اور اس ارتکاز توجہ کی غایت یہ ہوتی ہے کہ اس تغیر کو ان کے فرق کے طور پر معلوم کیا جائے۔ اس کی یہ تمیز (۲) فعل سے بھی ہو سکتی ہے، جو ان کو اس فرق کے ساتھ متعلق کر دیتا ہے اس لحاظ سے کہ اس حد تک یہ غیر مشابہ کہے جاتے ہیں۔

دو اشکال، یا خطوط، کا انطباق مقابلہ کا نمونہ ہے۔ اگر دو اشکال، یا خطوط، ایک دوسرے پر پوری طرح منطبق ہو جائیں، تو گویا مساوات پیدا ہوتی ہے، اور اگر یہ اس طرح منطبق نہ ہوں، تو فرق شکل، یا خط کا ہوتا ہے، دو رنگوں کا مقابلہ کرنے میں ہم دونوں کو ساتھ ساتھ رکھتے ہیں، اور ایک سے دوسرے پر نگاہ کو منتقل کر کے دوسرے کے اطلاقی رنگ کو نہیں، بلکہ پہلے کے مقابلہ میں اس کی رنگت کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو تقابل کی تلاش ہوتی ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ یہ

"رنگ گہرا ہے" اس وجہ سے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ رنگوں کی میزان میں ہلکا ہو، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ "یہ رنگ زیادہ گہرا ہے" یا بالعکس جہاں کوئی فاصلہ یا تقابل نہیں ہوتا، وہاں دو ارتسامات نہیں ہوتے، اور اگر ہم نفس فرق کو پیش نظر رکھیں، تو، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کوئی فرق ہوتا ہی نہیں۔ پوری طرح منطبق ہونے والے دو مثلث کا ادراک بالضرورت بحیثیت ایک کے ہوتا ہے۔ دو مثلثات سے مل کر پیدا ہونے والے ایک مثلث اور حقیقی ایک مثلث کا فرق اس مثلث کے مخصوص احضار سے باہر ایک چیز ہے، جو دونوں صورتوں میں ایک ہی ہے۔ اس عددی تمیز کی علامات مختلف ہو سکتی ہیں۔ یہ مختلف زمانی علامات ہو سکتی ہیں، مثلاً حافظی سلسلہ کی تکرار میں۔ یہ ایسے اجزائے ترکیبی ہو سکتی ہیں، جو ہر ایک کے لئے مخصوص ہیں، اور جن پر سے توجہ تھوڑی دیر کے لئے ہٹ جاتی ہے۔ ان میں سے کوئی ایک مشترک یا بعینہ اسی جزو ترکیبی کو ایک نیا حاشیہ دے سکتا ہے۔ بالعموم کہا جا سکتا ہے کہ (۱) ہر قسم کے کیفی فرق کے نہ ہونے کی صورت میں ؛ ؛ حدود متعلقہ کی عددی تمیز صرف عقلی فعل سے حاصل ہوتی ہے، جس نے ان میں سے ہر ایک کو اس طرح ایک بنا دیا ہے، کہ یہ اپنی تخصصی علامت کو باقی رکھتی ہے اور (۲) یہ کہ بحیثیت "مشابہ" ان کا تعلق یا تو نتیجہ ہوتا ہے تغیر ارتسام کے ساتھ اس فعلی انضباط کا، جس کو ان کی جزئی مشاکلت توڑتی ہے، یا پھر ارتسام کی اس بقا کا جس کی پیش بینی کی جاتی ہے، اور جس کی تصدیق اس مشاکلت سے ہوتی ہے۔

مرکبات کی صورت میں بعض قابل لحاظ خصوصیات ہیں، جو اُن مقابلہ جات کو، جن سے مشابہ عناصر کے غلبہ کی صورت میں فرق معلوم کیا جاتا ہے، ان مقابلہ جات سے متمیز کرتی ہیں، جن سے، مختلف عناصر کے غلبہ کی صورت میں، مشابہت کو دریافت کیا جاتا ہے۔ فرض کرو کہ ہم پہلی صورت کو اس طرح ظاہر کریں :- ا ب ج د ہ و ز اور ا ب ج ط ہ و ز، اور دوسری صورت کو اس طرح :- ق ر ش ت س ع ف اور ق ص ض

ع غ ث ل۔ پہلی صورت میں تو مشترک عناصر ایک فرق کو زیادہ موثر بنا دیتے ہیں، اور دوسری صورت میں بہت سے اختلافات توجہ کو اپنی طرف کھینچ لیتے ہیں، اور اس طرح ایک مشابہت آسانی سے نظر انداز ہو جاتی ہے علوم و فنون کی تاریخ میں متعدد مثالیں ایسی اہم "بار آور" مشابہتوں کی ملتی ہیں، جو مدت دراز تک نامعلوم رہیں، یہاں تک کہ کسی عقل کے پتلے کے ان تھک غور و فکر نے "اختلاف کے گہرے کہر میں مشابہت کی چمک" کو نمایاں کیا۔ نیوٹن اور گرنے والا سیب، واٹ اور کیتلی کا ڈھکنا، وغیرہ اس کی مشہور عام مثالیں ہیں۔

(ب) روزمرہ گفتگو میں ہمارا یہ کہنا مذکورہ بالا تحلیل کے عین مطابق ہے، کہ دو اشیا، جو کسی لحاظ سے مشابہ ہوتی ہیں، اس مشابہت کی حد تک ایک ہوتی ہیں، چنانچہ "ایجی اَن[1] کے دو توام بیٹے ایک دوسرے سے اس قدر مشابہ تھے کہ ان کو ناموں کے علاوہ کسی اور چیز سے تمیز کرنا ناممکن تھا"۔ ان دونوں کا رنگ ایک ہی تھا، ناک نقشہ ایک ہی تھا، اور قد ایک ہی تھا، جس طرح ہم کہتے ہیں، کہ ان کی ماں ایک ہی تھی۔ یہاں لفظ "ایک ہی" مبہم ہے۔ اس کے معنی "ناقابل تمیز مشابہت" بھی ہو سکتے ہیں، اور "انفرادی عینیت" بھی۔ یہ ابہام اکثر معلوم کیا گیا ہے، اور منطقی، یا معروضی نقطۂ نظر سے اس کے خلاف بجا طور پر شکایت کی گئی ہے، کہ "یہ روشن دماغ اشخاص میں مغالطہ پیدا کرتا ہے"۔ لیکن بظاہر کسی نے اس کی نفسیاتی بنا کی تحقیق نہیں کی، اگرچہ ایک سے زائد مصنفین نے اقبال کیا ہے، کہ "یہ ابہام ایسا ہے، جس سے ہمیشہ بچنا ممکن نہیں"۔ اس اختلاط کو اسمائے عامہ کے وجود کی طرف منسوب کرنا، یا مدرسی حقیقیت کے از یاد رفتہ مباحث کو بیان کرنا کافی نہیں۔ ہم کو یہاں افکار اور اشیا کے اضافات، یا منطقی تحلیل سے کوئی سروکار نہیں۔ ہم کو یہاں ایک نفسیاتی عمل کی تحلیل کرنا ہے۔ یہاں افکار اور اشیا کو خلط ملط کرنے کا میلان اکثر نفسیاتی انتشار کا سرچشمہ رہا ہے، اور

---

[1] Aegeon شیکسپیئر کے ڈرامے The Comedy of Errors کا ایک کردار ہے (مترجم)

اب بھی ہے۔ صرف چند اشخاص ایسے ہیں، جو بتکلف یہ معلوم کر لیتے ہیں کہ امتداد کا خیال ممتد نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر یہ عقیدہ "غیر طبعی" معلوم ہو کہ دو مشابہ چیزوں کا خیال دو مشابہ خیالات پر مشتمل نہیں ہوتا، تو کوئی تعجب نہ کرنا چاہئے۔ لیکن یہ فرض کر لینے کے بعد، کہ عینیت کے دونوں معنی نفسیاتی نقطۂ نظر سے مباح اور جائز ہیں، ان دونوں میں تمیز و تفریق کرنا، اور ان کے تعلق کا معائنہ کرنا بہتر ہوگا۔ ان میں سے ایک کو ہم "احضاری" یا مادی عینیت" کہ سکتے ہیں۔ اور دوسرے کو "عددی یا انفرادی عینیت" یہ ایسا ہی ہے، جیسا کہ کہا جائے کہ "مختلف اشیا ہیں، لیکن ایک مسالہ سے بنی ہیں" یا یہ کہ "شخص ایک ہی ہے، لیکن اتنا بدل گیا ہے، کہ پہچان نہیں پڑتا"۔ اس طرح دونوں صورتوں میں وحدت اور کثرت شامل ہو جاتی ہے۔ اور یہی عینیت، یا ہویت، وحدیت یا محض" ایک پن" سے مختلف ہے، جس میں کوئی منطقی تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن وحدت اور کثرت دونوں صورتوں میں مختلف ہے، اور ہر ایک کسی نہ کسی طرح دوسرے کا عکس ہے۔ ایک میں دو مختلف افراد کم از کم جزءًا منطبق ہوتے ہیں، اور شاید صرف خارجی نشانات سے تمیز کئے جاتے ہیں، یہ نشانات بالآخر مقامی علامات ہوتے ہیں۔ دوسری میں ایک فرد کم از کم جزءًا مختلف ہو گیا ہے، اور شاید یہ خارجی نشانات سے پہچانا جا سکتا ہے۔ یہ نشانات بالآخر زمانی علامات ہوتے ہیں۔ ایک صورت میں تو وحدت ایک انفرادی احضار ہے، اور دوسری صورت میں ایک فرد کا احضار۔

احضاری عینیت میں وحدت ایک ہی احضار کی ہوتی ہے، یہ احضار بسیط ہو یا مرکب، اور یہ دو زائد دیگر احضارات میں مشترک جزو کی حیثیت سے داخل ہوتی ہے۔ یہ بلاشبہ ممکن ہے، کہ اس کو فردی بنا دیا جائے۔ لیکن جب یہ ایک مقابلہ کے عمل میں منکشف ہوتی ہے، تو یہ ایک احضار ہوتی ہے، اور بس۔ ان انفرادی نشانات کے نہ ہونے کی وجہ سے یہ واحد احضار منطقیوں کی اصطلاح میں "مجرد" بن جاتا ہے۔ لیکن یہ نفسیاتی حیثیت سے ضروری نہیں۔ یہ ایک جنسی تمثال ہو سکتی ہے، جس کو تکرار اور ذہول نے انفرادی نشانات سے

محروم کر دیا ہے. لیکن یہ سرخ کی طرح، ایک فرد احضار ہو سکتی ہے، جن میں یہ نشانات کبھی تھے ہی نہیں. یہاں ہم ایک ایسی حقیقت پر ایک نئے راستے سے پہونچتے ہیں، جس کو ہم اس سے قبل بالتفصیل بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ احضارات بحیثیت افراد ہم تک نہیں پہونچتے، بلکہ بحیثیت ایک سلسلہ کے تغیرات کے زمان و مکان (جو کسی چیز کو فرد بنانے کے گویا آلات ہیں) اور جو معروضی علوم میں فرض کئے جاتے ہیں، نفسیاتی نقطۂ نظر سے اس محض تفرق کے بعد پیدا ہوتے ہیں۔

انفرادی عینیت کے متعلق جو بہت سے تکلیف دہ سوالات پیدا ہوتے ہیں، وہ مابعد الطبیعیاتی ہیں، نہ کہ نفسیاتی. لیکن عینیت کی ان دونوں صورتوں کے فرق کی توضیح کے لئے یہ جاننا ضروری ہے، کہ کیفی مقابلہ سے عینیت قائم نہیں ہو سکتی. زمانی تسلسل کا انقطاع مشابہت کے قوی ترین دلائل کو رد کر سکتا ہے. اس کے علاوہ جب تغیر ہستی کا قانون ہے تو نفس مشابہت بھی عینیت کے لئے مہلک ہو سکتی ہے۔

حقیقی مقولات

(۶) حقیقی مقولات کے متعلق عام طور پر کہا جا سکتا ہے، کہ یہ بہت بڑی حد تک فکر انسانی کے تشبیہی[1] یا وہمی[2] میلانات سے پیدا ہوتے ہیں. ان تصورات کی تشکیل اولاً تو اس چیز کے واقعات پر موقوف ہوتی ہے، جس کو ہم حقیقی معنوں میں "شعور ذات" کہتے ہیں، جس سے بین الموضوعی تعامل مدلول ہوتا ہے، اور ثانیاً خود ہمارے احضارات کے بعض زمانی و مکانی اضافات پر. ایک طرف تو یہ خیال رکھنا ضروری ہے، کہ یہ زمانی و مکانی

---

[1] Anthropomorphic

[2] Mythological

اضافات سبب یا محرک، (اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ بالآخر سند) ہیں اشیاء کی
طرف ذاتیت، قوت فاعلیہ اور قصد کو منسوب کرنے کا۔ لیکن یہ براہ راست
فکر کی ان صورتوں کا سرچشمہ نہیں، جو اس طرح پیدا ہوتی ہیں۔ دوسری
طرف یہ خیال رکھنا چاہئے، کہ یہ صورتیں اگرچہ ایک خود مختار منبع رکھتی ہیں
تاہم بغیر ایک مناسب مواد کے یہ استعمال میں نہیں آسکتیں۔ اگر ھیوم کے
متبعین ان "تلازمات" پر کلی بھروسہ رکھنے میں غلطی کرتے ہیں، جو ہمارے
احساسات کی ترتیب سے طبعًا اور بالضرورت پیدا ہوتے ہیں (جیسے ایس، مل)،
تو کانٹ کے شاگرد بھی "ادراک کی ترکیبی وحدت پر" کلی بھروسہ
رکھنے میں غلطی کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے، کہ تلازم کو ادراک کی وحدت
سے اس طرح الگ کرنے میں ہم گویا غلطی کے کنارے پر ہیں۔ اگر ہم
یہ تفریق صرف عارضی طور پر، اور توضیح مطالب کے لئے، کرتے ہیں، تو یہاں
پھر ہم کو یہ نہ بھولنا چاہئے، کہ ذہن میں نشو و نما ہوتا ہے، یہ بنایا نہیں جاتا۔
"خلقی"، "وہبی"، "درصوری"، وغیرہ قسم کی اصطلاحات کا بغیر مزید تعریف استعمال
نہایت آسانی سے اس غلط خیال کی طرف لے جاتا ہے، کہ جو ذہنی واقعات
ان ناموں سے مدلول ہوتے ہیں، وہ سب مساوی طور پر غیر مشتق اور اصلی،
اور نہ صرف تجربے بلکہ ایک دوسرے سے بھی بے نیاز ہوتے ہیں۔ اس کے
برخلاف وجدان کی صورتوں کے بغیر فکر کی صورتیں ناممکن ہوتی ہیں یعنی یہ کہ
اگر ہم نے "بھرے ہوئے" اور "خالی مکان"، زمان میں ماضی و حال وغیرہ
میں تمیز کرنا نہ سیکھ لیا ہوتا، تو ہم کو اپنی ذات کا شعور نہ ہو سکتا تھا۔ پھر یہ بھی
اسی قدر صحیح ہے، کہ اگر ہم محسوس، اور حرکت، نہ کر سکتے، اور ارتسامات کو
وصول نہ کر سکتے، اور تجربہ اپنے آپ کو نہ دہراتا، تو ہم مکانی و زمانی وجدان
کے اس درجہ پر بھی، نہ پہونچتے۔ کانٹ نے ادنی صورتوں پر اعلی
صورتوں کے اس انحصار کو اپنے مقولات کے خاکہ میں بہت دبی زبان
سے تسلیم کیا ہے۔ پھر اس نے جہاں اپنے Analytic میں حس اور فہم
بحیثیت وصولی اور فعلی کے تخالف (جس سے وہ اپنی Aesthetic کو

شروع کرتا ہے، کی تصحیح کی ہے، وہاں بھی وہ اس کو مان لیتا ہے۔ تاہم اگرچہ جس چیز کو ہم حقیقی علم کے موضوعی و معروضی عناصر کہتے ہیں، وہ ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں، لیکن مقدم الذکر ایک معنوں میں ایک قدم آگے ہی رہتا ہے۔ ہم پھر استقلال و فردیت، قوۃ فاعلیہ اور توافق، کو اپنے سے باہر پالیتے ہیں، جن کو ہم نے شروع میں اپنے اندر پایا تھا لیکن شخصیت کو اس طرح ابتدائی طور پر منسوب کرنے سے اگرچہ پہلے پہلے فہم میں آسانی ہوتی ہے، تاہم یہ نسبت جلدی ہی ناقص ثابت ہو جاتی ہے، اور ان تضادات کو پیدا کرتی ہے، جو فلسفہ کا ایک بڑا محرک رہا ہے۔ ہم اس وحشی پر ہنستے ہیں، جو سمجھتا ہے، کہ مقناطیس کو خوراک کی ضرورت ہوتی ہے، یا اس بچے پر ہنستے ہیں، جو متعجب ہوتا ہے، کہ تصویر کے گھوڑے ہمیشہ ساکن رہتے ہیں۔ لیکن ہم میں سے بہت کم اس بات پر غور کرتے ہیں، کہ ہر تمام تفکر کے پس پردہ ایک ہی طبعی عجلت ہوتی ہے[1]۔ ہم ایک ممتد چیز کی طرف وہ وحدت منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم بحیثیت ایک "باقی رہنے والے" موضوع کی وحدت کے جانتے ہیں۔ ان ممتد اشیا کے تغیرات کی طرف اس چیز کو منسوب کرتے ہیں، جس کو ہم صرف بحالت فعلیت و انفعالیت جانتے ہیں۔ پھر ہم ان تغیرات میں ان کی طرف غایات کے حصول کی وہ کوشش منسوب کرتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ ہم کو معلوم ہے، کہ ہماری حالت میں حسیت، رغبت و نفرت کو پیدا کرتی ہے۔ اس سوال کرنے میں، کہ یہ کیا ہیں، یہ کس طرح عمل کرتے ہیں، اور یہ کیوں اس طرح عمل کرتے ہیں، ہم پہلے تو اشیاء کو خود اپنے مماثل سمجھنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، باوجود ان اختلافات کے، جن کی وجہ سے ہم ذہن اور مادے کے درمیان ایک خلیج حائل دیکھتے ہیں۔ دیگر تماثل کی طرح یہ جبلی تماثل بھی مزید علم سے تصدیق، تردید، یا تغیر کی محتاج ہوتی ہیں یعنی یہ کہ تصدیق وغیرہ اشیاء کی اس بصیرت سے ہوتی ہے،

---

[1] دیکھو باب چہاردہم، نمبر ۶ (مصنف)

جس کو غور ان تماثل نے ممکن بنایا ہے۔ یہ کہ یہ اپنی پہلی صورت میں وہی تھیں، اور یہ کہ اگر یہ اس طرح پیدا نہ ہوتیں، تو ان کا وجود ہی ہوتا، ان باتوں سے ان کی صحت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لیکن اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑتا ہے، کہ اب' یا 'اب سے بعد' ان کا منطقی استحالہ ہو سکتا ہے، جس کی وجہ سے یہ معروضاً صحیح ہو جاتی ہیں۔ اس جواز کو ثابت کرنا فلسفہ کا کام ہے۔ ہم کو یہاں صرف نفسیاتی تحلیل، اور نفس ان تصورات کی اصلیت' سے سروکار ہے۔

(۱) جس چیز کو ہم جوہر اور صفت کے مقولہ کے معروضی، یا ادراکی عناصر کہہ سکتے ہیں، اس کو ہم "وجدانِ اشیا" کے زیر عنوان بیان کر چکے ہیں[۱]۔ ان کے ساتھ ساتھ ہم نے بعض موضوعی اجزا پر بھی غور کیا تھا، جو بالکل صریحی صرف تصوری سطح پر آ کر ہوتے ہیں، اگرچہ ان دونوں سطحات کے درمیان کوئی بیّن حد فاصل قائم نہیں کی جا سکتی۔ یہ اجزا یہ ہیں:- (۱) وحدت و استقلال جو کم و بیش مخصوص ہے اس کے ساتھ جو اشیا کہلانے کی مستحق ہے۔ (۲) اشیا اور ان کے خواص کی خود یہ تمیز۔ جوہر کی تعریفات میں بعض اوقات تو ان میں سے پہلا جزو نمایاں ہوتا ہے اور بعض اوقات دوسرا، مثلاً جوہر وہ ہستی ہے، جو قائم بالذات ہو، یا یہ وہ ہے، جو صفات کی حامل ہے یعنی وہ جس میں یہ صفات پائی جاتی ہیں، یا جس سے ان صفات کو تعلق ہوتا ہے۔ پہلی تعریف کا سرچشمہ، اور اس کی تصریف، ہمارا خیال ہے، کہ ہماری شخصیت میں پائی جاتی ہے، اور یہاں ہم خارجی اشیا کو، جن کے ساتھ ہم تعامل کرتے ہیں، اس کے ساتھ مماثل کر دیتے ہیں یعنی یہ کہ ہم ان کو "اشخاص" کی صورت دیتے ہیں[۲]۔ لیکن دوسری تعریف اشیا کی اس معروضی تحلیل کی طرف منسوب ہونی چاہئے، جس کو پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ یہاں ہم اپنے آپ کو بحیثیت حامل صفات کے، ان کے ساتھ مماثل بنانے پر ختم ہوتے ہیں یعنی یہ کہ ہم اپنے آپ کو "حقیقی" بنا لیتے ہیں۔ یہی علت ہے ابتدائی فکر کی مادیت کی یعنی "روح کچھ نہیں سوائے سانس کے" اور یہی بنا ہے اس ثنویت کی، جس نے یہ کہہ کر مادیت کی تردید کی، کہ ذہن اور مادہ

---

[۱] دیکھو باب ششم، بند ۶ (مصنف)، [۲] یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ بعض زبانوں میں کوئی صیغہ ایسا نہیں ہوتا، جو نہ مذکر کا ہو نہ مونث کا (مصنف)

متمیز اور قائم بالذات لیکن ہمرتبہ جواہر ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے لاک[۱] نے ہمارے تصورات جواہر" پر اپنی کلاسکل بحث شروع کی۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے، وہ صرف "کسی چیز کے مبہم تصور" کو معلوم کر سکا، جو صفات مدرکہ کی حامل یا مالک ہے۔ لیکن یہ ایسا تصور ہے، جو گویا فکر کی کمزوری کا نتیجہ ہے، نہ کہ تجربہ پر مبنی۔ یہ ایک محض استعارہ ہے، جس میں ایک لا الی النہایتہ رجعت شامل ہے، اور جس کے معنی، ذہن اور مادہ دونوں کے تعلق سے، یہ ہیں، کہ "ہم نہیں جانتے"۔

اسی تحلیل کی بنا پر لاک نے اپنے آپ کو یہ غیر معمولی نتیجہ نکالنے کا مجاز سمجھا، کہ "احساس ہم کو یقین دلاتا ہے کہ ٹھوس ممتد اشیا موجود ہیں، اور تفکر یقین دلاتا ہے کہ ذی فکر اشیا بھی موجود ہیں"۔ ھیوم نے لاک کے مقدمات کو تو تسلیم کیا، لیکن لاک کی منطق سے بہت بہتر منطق سے یہ نتیجہ نکالا، کہ ان کے مطابق تصور جوہر میں اس کے سوا کوئی صحت ہے ہی نہیں، کہ جسم کی حد تک کہ "یہ مخصوص صفات کا مجموعہ ہے" اور ذہن کی حد تک" اور اکات کی ایک پوٹلی" ہے۔ ایس مل بھی یہاں تک تو ھیوم کے ساتھ متفق ہے، اور نتیجہ نکالتا ہے، کہ دونوں صورتوں میں ہم صرف "ایک مستقل امکان" کا ذکر کر سکتے ہیں، یعنی جسم کی حالت میں امکان احساسات، اور ذہن کی حالت میں امکان حسیت وغیرہ۔ لیکن اس نے یہ اعتراف کیا، کہ باوجود اس کے یہ ہم رتبہ نہیں یہ واقعہ حافظہ (اور اس لئے واقعہ توقع) ان دونوں میں اہم فرق پیدا کرتا ہے۔ لیکن مل اور ھیوم دونوں بے بس ہو گئے، جب ان کے سامنے "مجموعہ" اور "استقلال" کی اصطلاحات کے معنی آئے۔ یہ دونوں اعلیٰ قسم کے مفروضات ہیں، کہ کوئی حس ان کی توجیہ نہیں کر سکتی۔ اسی وجہ سے ھیوم متشکک ہو گیا، اور مل لاادری[۲]۔

---

[۱] جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں (باب اوّل بند ۲) یہاں لوک کی اساسی غلطی یہ تھی، کہ اس نے ایک حس باطنی کو فرض کیا، جو ظاہری حواس کے ہمرتبہ تھی۔ (مصنف)

[۲] Agnostic

لیکن یہاں برکلے، لاک اور ھیوم کی نسبت، نفسیات کا بہتر ماہر تھا۔ اس نے اس چیز کو واضح طور پر دیکھ لیا، جس کو ان دونوں نے شروع میں نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کا قول تھا: "میں جانتا ہوں، کہ میں خود اپنے تصورات کا مرادف نہیں ہوں، بلکہ ان کے علاوہ ایک ذی فکر، فعال ہستی ہوں، جو ادراک، علم، ارادہ، اور تصورات کی بابت اعمال صادر کرتی رہتی ہے۔ مجھے اس کا علم ہے، کہ میری ذات رنگ و آواز، دونوں، کا ادراک کرتی ہے۔۔۔ اس لئے میری ذات واحد رنگ و آواز دونوں سے، بلکہ (انہیں دو پر کیا موقوف ہے) جملہ اشیا محسوسہ و تصورات غیر متحرکہ سے جداگانہ ایک ہستی رکھتی ہے۔ لیکن اس طرح کا کوئی علم مجھے مادہ، یا جوہر مادی، کے متعلق نہیں۔۔۔۔ اس بنا پر وجود روح پر وجود مادہ کو قیاس کرنا کسی طرح صحیح نہیں"۔ ویکارتی ثنویت میں یہ انقطاع برکلے نے ہمیشہ اور ہر شخص، کے لئے پیدا کیا، اور اسی وجہ سے اس کو نہایت احترام سے اس معاصرین، لائبنتز اور میلبرانش کے ساتھ جگہ دینی چاہیے۔

لہذا ہم یہ ثابت شدہ فرض کر سکتے ہیں، کہ ذات، یا موضوع بحیثیت "ذی فکر فعال ہستی" یا روح، کے اس تصور جوہر کا سرچشمہ ہے۔ اب ہم کو یہ تحقیق کرنا ہے، کہ موضوع اور جوہر میں تفرق کس طرح ہوا۔ لاک کا قول تھا، کہ یہ بات قابل غور ہے، کہ قوت فاعلی ارواح کی، اور قوت انفعالی مادہ کی، اصلی صفت تو نہیں۔ اسی سے یہ خیال پیدا ہو سکتا ہے، کہ مخلوق ارواح مادہ سے کلی طور پر علیحدہ نہیں، کیونکہ یہ فعال بھی ہوتی ہیں، اور منفعل بھی"۔ لائبنتز ان اقوال کا نہایت تپاک سے استقبال کرنے کے تیار تھا، بشرطیکہ لفظ روح کے اس قدر عام معنی لئے جائیں، کہ اس میں تمام ارواح، بلکہ۔۔۔ وہ تمام سلسلے اور جوہری وحدتیں شامل ہو جائیں، جو ارواح سے مماثلت رکھتی ہوں۔ بعینہ یہی وہ راستہ تھا، جو ابتدائی فکر نے اختیار کیا۔ جس نسبت سے کہ استقلال، فردیت، اور عقل کسی شے میں موجود ہوتے تھے، اسی نسبت سے اس شے کو جاندار سمجھا جاتا تھا۔ امریکہ کا وحشی اپنی قابل اعتبار

کمان کا ذکر اسی طرح کرتا ہے، جس طرح وہ اپنے قابل اعتبار گھوڑے کا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے گھوڑے کی طرح اس کو بھی ایک نام دے دیتا ہے (اس کی مثال عربوں میں بھی ملتی ہے، جو اپنی تلواروں کو خاص خاص ناموں سے یاد کرتے تھے۔ مترجم) لیکن جب وہ اپنی کمان، یا کوئی اوزار بنانے بیٹھتا ہے، تو دیر یا سویر ایک اور نیا تصور پیدا ہوتا ہے۔ وہ لکڑی کا ایک ٹکڑا لیتا ہے۔ اور اس کو متعین شے نہیں کہا جا سکتا، کیونکہ اس سے وہ کمان بنانے کی بجائے، نیزہ بنا سکتا ہے، خیمہ کا ڈنڈا بنا سکتا ہے، یا اس کو کاٹ کر آگ جلانے کے کام میں لا سکتا ہے۔ لہٰذا اس وقت وہ اس کو ایک مخصوص شے نہیں سمجھتا بلکہ وہ اس کو مادی مادّہ، یعنی بہت سی چیزوں کا امکان، اور اس لئے افراد اشیاء کے مقابلے میں زیادہ مستقل سمجھتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ فردیت متعین صورت، اور وظائف، جو شے کے متضمنات ہیں، اس خالص مادہ کے عوارض ہیں۔ اس مادے سے اشیا بنتی ہیں، لیکن نفس یہ مادہ شے نہیں۔ یہ زائد سے زائد، بقول ارسطو، اشیا کی علت ہے، بشرطیکہ اب بھی ایسی علت کا ذکر مناسب ہے، جو صرف استقلال، قوت، اور انفعالیت پر دلالت کرتی ہو۔ اس طرح یہاں ہم لاک کی دو حدود میں سے ایک پر پہونچ جاتے ہیں۔ دوسری حد موضوع، یا روح، من حیث بھی، ہے۔ جب تک کہ ہم ایک ایسی ذات فرض کر سکتے ہیں، جو متعین فعلیت پر دلالت کرتی ہے، اس وقت تک اور ذاتوں کی جنس کا تسلسل ممکن التصور ہے۔ جب ہم ایسا نہیں کر سکتے، تو صرف "مستقل امکانِ احساس" باقی رہ جاتا ہے، جس سے ایک ایسی معروضی حقیقت مدلول ہوتی ہے، جو، اگر ایک موضوع، یا بہت سے موضوعات، کا نتیجہ نہیں، تو ہمارے لئے ناقابل علم ہے۔ اس مادے، یا جوہر کا وہ استقلال، جو اس کے عدم تعین سے مدلول ہوتا ہے، ذہن، یا روح، کے استقلال سے اتنا ہی مختلف ہے، جتنی موت حیات سے۔ ایک تو وہ مجرد استقلال ہے، جو تغیر سے مطابقت نہیں رکھتا، اور دوسرا وہ حقیقی "بقا"، جو اس کے لئے ضروری ہے۔ ایک خالی وقت کو فرض کرتا ہے، اور دوسرا اس کا مشمول مہیا کرتا ہے۔

مستقل امکان کسی قدر قیاسی کیوں نہ ہو، ہم اپنے احساسی معطیات کو بالعموم اسی کی طرف منسوب کیا کرتے ہیں۔ لہذا اب ہم کو اس اصطلاح "صفت" کے معنوں کی تحقیق کرنا ہے، جس کا اطلاق ہم معروضی عناصر پر کرتے ہیں۔ یہ کہاں سے آتی ہے، اس کا سبب کیا ہے؟ بعض اوقات اس کے لئے "وصف" اور "عرض" کی اصطلاحات بھی استعمال کی جاتی ہیں لیکن یہ اصطلاحات ہم معنی نہیں۔ ہیملٹن کہتا ہے: "لفظ صفت اور لفظ وصف قابل تبادل ہیں، کیونکہ ہر وصف صفت ہوتا ہے، اور ہر صفت وصف۔ لیکن اپنی زبان میں رسم و رواج نے ان کے معنی مختلف کر دیئے ہیں۔ صفت کے ذرا اصلی معنی لئے جاتے ہیں، اس لئے اس کو رسماً اعلیٰ اوصاف کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اوصاف الہیہ کا ذکر معیوب سمجھا جاتا ہے۔" لیکن ہمارے نزدیک یہ تفریق محض رسمی نہیں۔ کیا وجہ ہے کہ ہم اشخاص کے لئے "صفات" کی اصطلاح استعمال کریں اور مادے کے لئے "اوصاف" کی؟ اس کی وجہ اگر صحیح ہے، تو یہ موضوع اور جوہر کے مزید تفرق کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ شخصیت سے ملکیت مدلول ہوتی ہے، لیکن مادیت سے یہ مدلول نہیں ہوتی۔ قلیل ترین شخصیت کے ساتھ بھی ایک مالک فرد، یعنی ایک ایسا موضوع، پایا جاتا ہے، جو وہ تجربہ رکھتا ہے، یا اس تجربے سے "لطف اندوز" ہوتا ہے، جو اس کی تنہا ملکیت ہے۔ روح اور مادہ، دونوں مساوی طور پر منطقی موضوعات ہو سکتے ہیں، لیکن حقیقت میں ایک صفات رکھتی ہے، اور دوسرا صفات نہیں رکھتا۔ ایک کا جوہر تو یہ ہے، کہ اپنے آپ کو ظاہر کرے، اور دوسرے کا جوہر یہ ہے، کہ اس میں کوئی ذات ہی نہیں ہوتی، جس کا اظہار کیا جائے لیکن اگر جس چیز کا اس پر حمل کیا جاتا ہے، اس کو ہم عرض کہتے ہیں، تو پھر اس پر اوصاف کا بھی کس طرح حمل کر سکتے ہیں؟ احساسی معطیات اور ان کے "اضافات" ہمارے لئے انفراداً عوارض ہوتے ہیں، لیکن یہ محض عوارض نہیں ہو سکتے۔ جس صورت میں کہ یہ فوری تجربے میں آتے ہیں، اس سے سوائے ان کی خارجیت کے اور کچھ

مدلول نہیں ہوتا۔ لیکن ان کا انتظام، اور ان کی باقاعدگی، اس کے علاوہ کسی اور چیز پر دلالت کرتا ہے، جو گویا ان کی شرکت وجود، اور ان کے تعاقب کی بنا ہے۔ اسی سے اشیاء کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اشیا سے ادہ کی طرف اترنے میں دلشر طیکہ ایک فعال موضوع سے مماثلت ناقص ثابت ہو جائے اس کے کہ اس کی بنا کو ہم اس کے خلوص میں پائیں، ہم اس کو بالکل گم کر دیتے ہیں۔

(۲) اس بنا کے ذکر سے ہم طبعًا علیت، یا علاقہ علت و معلول کی طرف آجاتے ہیں۔ پہلے ہم کو ان تین بیانات میں فرق کرلینا چاہئے، جو اگرچہ بہت مختلف ہیں، لیکن جن کو گڈ مڈ کئے جانے بہت احتمال ہے۔ ایک مخصوص حادثہ، مثلاً یہ کہ دھوپ پڑنے سے پتھر گرم ہو جاتا ہے، کے ادراک کے بعد ہم کہہ سکتے ہیں کہ:-

(۱) دھوپ پتھر کو گرم کرتی ہے۔ یہ علاقہ علّی کو حمل کرنے کی ایک عینی مثال ہے۔ یہاں، کم از کم صراحتہً، کوئی ذکر کسی کلی اصول کا نہیں، جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے، جب ہم کہتے ہیں، کہ (۲) "ہر حادثے کی کوئی نہ کوئی علت ہونی چاہئے"۔ اس بیان کو عام طور پر اصولِ علیت[1] کہتے ہیں۔ لیکن یہ اس چیز سے بالکل جداگانہ ہے، جس کو بالعموم ایک تجربی تعمیم کہا جاتا ہے، مثلاً (۳) "یہ اور یہ مخصوص عمل ہمیشہ ان مخصوص معلولات کو پیدا کرتی ہیں"۔ اس کو قانونِ علت و معلول[2] کہا جاتا ہے۔ موخرالذکر دو بیانات کے ساتھ نفسیات کو مطلقًا کوئی تعلق نہیں۔ اس کو علیت کے محض اس تصور کی تحلیل و تحقیق کرنا ہے، جو (۱) میں بیان ہوا ہے، جو ان دونوں تعمیمات میں شامل ہے۔ کیا صرف بعض حوادث کی علتیں ہوتی ہیں، جیسا کہ "اتفاق" سے مدلول ہوتا ہے، یا کیا تمام علتیں بلحاظ عمل و فعل یکساں ہیں؟ یا کیا بعض متلون مزاج اور بے قاعدہ بھی ہوتی ہیں، جیسا کہ بعض غور و فکر نہ کرنے والے فرض کرتے ہیں؟ یہ

---

[1] Principle of causality

[2] Law of causation

وہ سوالات ہیں، جو ہماری بحث میں شامل نہیں۔

کہا جا سکتا ہے، کہ علاقہ علی کی تحلیل میں ایک بات کا تو ھیوم نے ہمیشہ کے لئے فیصلہ کر دیا ہے۔ یعنی یہ کہ یہ علاقہ کسی علی رابطہ کے بلاواسطہ وجدان پر موقوف، یا اس کو شامل نہیں۔ صرف دو اضافات ھیوم کے نزدیک مدرک ہوتے ہیں۔ اوّل ان اشیاء کی مکانی مقارنت، جن میں علی علاقہ ہوتا ہے، اور دوم علت کی معلول پر تقدیم زمانی۔ صرف یہی دو اضافات ہیں، جو بالراست قابلِ علم ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہم "دھوپ پتھر کو گرم کرتی ہے" اتنے ہی یقین کے ساتھ کہتے ہیں، جتنے کہ "سورج نکلتا اور ڈوبتا ہے" گویا دونوں کا مساوی طور پر بالراست مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اس کا اس قدر بدیہی نہ ہونا۔ اس واقعہ سے ثابت ہوتا ہے، کہ صرف بعض صورتوں میں، جہاں ایک تغیر دوسرے تغیر کے بعد پیدا ہوتا ہے، ہم اس تغیر کو دوسرے کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ علی مطابقت کم از کم اتنی ہی کثیر الوقوع ہے، جتنا کہ علی تعلق۔ اب اگر یہ فرق ادراک سے نہیں ہوتا، تو کہاں سے آتا ہے؟ ھیوم کا جواب، جس کو انگریز ماہرین نفسیات اس وقت سے اب تک برابر دہرا رہے ہیں، یہ ہے، کہ تمام دنیا جانتی ہے، کہ یہ فرق تلازم کا نتیجہ ہے" یہ کہ جب کسی شے الف کا تغیر الفَ دوسری شے ب کے تغیر بَ پر اکثر مقدم مشاہدے میں آئے، تو اس کی تکرار سے ہمارا ذہن ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ یہی میلان جو پہلے سے موجود نہیں ہو سکتا" ان اشیاء کے درمیان تیسرا تعلق پیدا کرتا ہے"۔ اب اس "باطنی ارتسام" جو تلازم کا نتیجہ ہوتا ہے" کا اخراج ہوتا ہے، "کیونکہ یہ ایک عام مشاہدہ ہے، کہ ہمارے ذہن میں اپنے آپ کو خارجی اشیا پر پھیلانے کا بڑا زبردست رجحان ہوتا ہے"۔

اس موضوعی اصلیت، اور مابعدی اخراج کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن ھیوم کے اس شہرۂ آفاق عقیدہ میں باقی تمام باتیں واقعات کے خلاف ہیں۔ ایک لحاظ سے تو یہ بہت زیادہ باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ تمام مستقل تعاقبات علی نہیں سمجھے جاتے، حالانکہ اس عقیدہ کے مطابق ان کو

ایسا سمجھا جانا چاہئے تھا۔ ایک اور لحاظ سے یہ بہت کم باتیں ثابت کرتا ہے، کیونکہ علاقہ علی کا اثبات اکثر کسی واقعہ کے پہلے وقوع پر ہوتا ہے۔ طبعی انسان نے علت اور علامات یا بدشگونیوں میں ہمیشہ تمیز کی ہے لیکن کسی چیز سے یہ ثابت نہیں ہوتا، کہ اس نے اپنے آپ کو علت سمجھنے سے قبل اکثر کوئی معلول پیدا کیا ہے۔ جے، ایس، مل نے پہلے اعتراض کو علمیاتی نقطۂ نظر سے مستقل اتصال کے ساتھ "غیر مشروطیت" کی خصوصیت کو شامل کر کے رد کیا ہے۔ لیکن یہ ایسا تصور ہے، جس کی ھیوم کے مقدمات سے نفسیاتی توجیہ نہیں ہوسکتی، تا وقتیکہ ہم اس کو اس بات میں تحویل نہ کردیں، کہ ہمیشگی کلی ہونی چاہئیے نہ کہ جزئی۔ لیکن پھر بھی دوسرا اعتراض جوں کا توں باقی رہتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنی توجہ زمانی تعاقب تک محدود رکھتے ہیں، اس وقت تک "غیر مشروط" ایک ایسا لفظ رہتا ہے، جس کے کوئی معنی نہیں۔ صرف یہی کہنا کافی نہیں، کہ ایک دائمی تعاقب اس تصور کو پیدا کرتا ہے، اور یہ کہ اس تصور کے پیدا ہونے کے لئے اس تعاقب کا دائمی ہونا ہی کافی نہیں ہوتا، یہ غیر مشروط بھی ہونا چاہئیے۔ یہاں ہم استاد کو شاگرد سے لڑوا سکتے ہیں۔ ھیوم کہتا ہے:
"ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں دوسری کی علت اور معلول نہیں ہوسکتی، اور جو تعلق کہ وجداناً یا استدلالاً یقینی ہے، اس کے متعلق شاید صرف یہی حکم لگایا جاسکتا ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ غیر مشروطیت علاقہ علی کا ایک جزو ہے، تاہم یہ دائمی اور غیر متغیر تکرار کا نتیجہ نہیں۔

یہ یاد ہوگا، کہ ھیوم کے نزدیک "نام نہاد" باطنی ارتسام" قوت، یا قابلیت، کے تمام تصور کو مرکب کرتا ہے۔ اب اگر ہم اس تصور پر اور غائر نظر ڈالیں گے، تو اس اضافت کے اس عنصر کا سرچشمہ اور واضح ہوجائے گا۔ اس ارتسام کی ماہیت کی توضیح کے لئے ھیوم نے اس واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے کہ کسی لفظ کو سننے کے بعد ہمارا تخیل فوراً اس خاص تصور کی طرف منتقل ہوجاتا ہے، جو اس لفظ سے متلازم ہے، اور پھر "ذہن کی کوئی کوشش بھی اس انتقال کو روک نہیں سکتی"۔ لہٰذا یہ امالہ جو باطناً "محسوس" ہوتا ہے

نہ کہ خارجاً مدرک، ھیوم کے نزدیک اشیا میں منتقل کر دیا جاتا ہے، اور اسی کو ہم ان کے درمیان قابل فہم اضافت سمجھتے ہیں لیکن اگر ھیوم اس کو تسلیم کرتا ہے، تو کیا اس کو اس سے زیادہ کچھ اور تسلیم نہ کرنا چاہئیے؟ کیا یہ خیال کیا جا سکتا ہے، کہ ہمارے تصورات میں تلازم کی کارفرمائی کی وجہ سے ہم اس امالہ کو محسوس کرتے ہیں، جس کو ہماری انتہائی کوشش بھی روک نہیں سکتی، اور یہ، کہ ہم اس امالہ کو کسی اور حالت میں محسوس نہیں کر سکتے؟ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، کہ طبعی انسان سیب کا نام سن کر لابدی طور پر سیب کو اپنے تخیل میں لانے کی طرف مائل ہوتا ہے، یا بجلی کو دیکھ کر گرج کا متوقع ہوتا ہے، تو کیا ہم کو یہ تسلیم نہ کرنا چاہئیے، کہ جب وہ عناصر اربعہ، یا اپنے دشمنوں، سے مغلوب ہوتا ہے، تو اس میں یہ امالہ اور پہلے اور اور زیادہ موثر طریقہ سے، پیدا ہوتا ہے؟ لیکن اس کے علاوہ یہ تمام مثالیں اس چیز کو روشنی میں لاتی ہیں، جو ھیوم کے "امالہ" سے بھی مدلول ہوتی ہیں، یعنے کوشش، یا فعل، جو اس کا لازمی ہم نسبت ہے۔ ناقابل مدافعت تلازم بھی صرف اس کو روکنے کی کوشش سے علم میں آتا ہے ھیوم اپنے اس قول میں اس کو تسلیم کرتا ہے، کہ اس کے اصول تلازم "خطا نہ کرنے والے عمل نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کسی وقت اپنی توجہ کسی ایک چیز پر جما دے، بغیر اس کے کہ وہ اور آگے کی طرف دیکھے" لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہم تلازم کی کارفرمائی کے بغیر حالت فاعلیت کو بھی جانتے ہیں، اور حالت مفعولیت کو بھی، اس جگہ جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں ہم جانا چاہتے ہیں، اور اس جگہ لے جائے جانے کو بھی جانتے ہیں، جہاں جانا نہیں چاہتے۔ اگر ھیوم تصور علیت کی اصلیت کی تحقیق اور علمی استنتاج کی بنا کی بالکل مختلف تحقیق، کو خلط ملط نہ کرتا، تو پھر اس کو موخرالذکر کی اس تحلیل کو پیش کرنے کا خیال نہ آتا، جو اس نے پیش کی ہے۔

اگر ہم اپنے آپ کو مقدم الذکر اور سادہ تر سوال تک محدود رکھیں، تو بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ عام فکر میں جب ہم کہتے ہیں، کہ الف ب میں اس اور اس کی علت بنتا ہے، تو ہم اپنے اس تجربہ کو الف کی طرف تخیلاً منسوب کرتے ہیں، جو بحالت فاعلیت ہم کو حاصل ہوتا ہے، اور ب کی طرف اس

تجربے کو، جو بحالت معقولیت ہم کو حاصل ہوتا ہے۔ پھر زبان کی ساخت سے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ اخراج اس وقت ہوتا ہے، جب اس کا سان و گمان بھی نہ تھا، کہ (الف نے جو کچھ کیا اور ب پر جو کچھ گزرا)، وہ ان ہی حالات میں الف پھر کرے گا، اور ب پر پھر گزرے گا۔ اس اخراج کے مناسب مواقع کی تعیین اشیا متعلقہ کے زمانی و مکانی اضافات سے ہوتی ہے، اور یہ اضافات وجدانی ہوتے ہیں۔ یہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے بالخصوص عجیب نہیں، لیکن موضوعی عناصر پر مزید غور بہتر ہوگا۔ سب سے پہلے تو ہم کو باطنی فعل[۵۱] اور خارجی فعل[۵۲] کی تفریق پر غور کرنا چاہیے۔ مقدم الذکر تو وہ ہے جس کو ہم محض فعل کہا کرتے ہیں۔ اس سے صرف ایک چیز مدلول ہوتی ہے، یا فاعل۔ موخرالذکر جس کو اجرا[۵۳] کہنا بہتر ہوگا، وہ چیزوں پر دلالت کرتا ہے، یعنی فاعل اور مفعول۔ سائنٹفک زبان میں فعل لازم کے فاعل کو causa inmanens (علت باطنی) اور فعل متعدی کے فاعل کو causa transiens (علت خارجی) کہتے ہیں لیکن عام فکر محض فعل کو معلول نہیں سمجھتا، اور واقعہ یہ ہے، کہ نظر غائر سے معلوم ہوتا ہے، کہ ہم فعل کو اجرا میں تحویل نہیں کرسکتے لیکن جن اشیا سے کہ ہم کو بالعموم معاملہ پڑتا ہے، وہ مرکب ہوتی ہیں، ان کے بہت سے خواص، بہت سے ارکان، اور پہلو ہوتے ہیں۔ پھر تجربہ جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، اسی قدر زیادہ علم ہم کو اس ترکیب کا ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نقطۂ نظر میں بھی مسلسل تبدیلی ہوسکتی ہے، جس سے کہ ہم کسی چیز پر غور کرتے ہیں۔ اس طرح جو چیز کہ پہلے ایک تھی، اور اب بھی ایک لحاظ سے ایک ہے، وہ دوسری حیثیت سے بہت سی فرض کی جاتی ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے، کہ جب طبعی انسان اپنے آپ کو ایک سمجھتا ہے، تو وہ اپنا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے، کہ میں چلتا ہوں، پہنچتا ہوں، وغیرہ۔ لیکن جب وہ اپنے آپ اور اپنے اعضا میں تمیز کرتا ہے، تو وہ کہتا ہے، کہ میں اپنا پاؤں

---

۵۱ Immanent action

۵۲ Transeunt action

۵۳ Effectuation

اٹھاتا ہوں، آواز اونچی کرتا ہوں وغیرہ۔ اس کا مطلب کہ یہ ہے کہ جب ہم اصلی فاعل یعنی فاعل اور مفعول کو الگ الگ کرکے، معلومہ فعل کو اجزا میں تحویل کرتے ہیں، تو ایک نیا فعل رونما ہوتا ہے۔ لہٰذا فعل، اجزا کے مقابلے میں، بسیط تر خیال ہے، اور اس کی توجیہ بھی موخرالذکر سے نہیں ہوسکتی۔ یہ متعین کرنا یقیناً ایک بہت مشکل فلسفیانہ مسئلہ ہے، کہ مرکب کی یہ تحویل کہاں ختم ہوتی ہے۔ لیکن نفسیاتی نقطۂ نظر سے مرکب فعلے کی تحویل ذہنی شعور موضوع میں، اور فعلیت کی تحویل شعور کی اس فعلیت میں، ختم ہوتی ہے، جس کو ہم نے توجہ کہا ہے۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے، تو پھر ہیوم[1] نے قوت کی جو تنقید کی ہے وہ سب غلط ہوجاتی ہے۔ وہ کہتا ہے، کہ بعض کہتے ہیں، کہ ہم اپنے ذہن میں ایک توانائی، یا طاقت محسوس کرتے ہیں، اور یہ کہ طاقت کے خیال کو اس طرح حاصل کرلینے کے بعد ہم اس صفت کو مادے میں منتقل کردیتے ہیں، جہاں ہم اس کو بالراست معلوم نہیں کرسکتے..... لیکن اس استدلال کے مغالطہ کو واضح کرنے کے لئے صرف اس بات پر غور کرلینا کافی ہے، کہ ارادہ، جس کو یہاں ایک علت فرض کیا جارہا ہے، اپنے معلولات کے ساتھ اتنا ہی قابل علم تعلق رکھتا ہے، جتنی کہ کوئی مادی علت اپنے مخصوص معلول کے ساتھ رکھتی ہے..... وہاں بھی (یعنی، ذہن پر ہمارے ارادے کی حکومت میں") علت معلول سے متمیز اور علیحدہ کیا جاسکتا ہے، اور اس کی پیش بینی، ان کے مستقل اتصال کے تجربے بغیر نہیں ہوسکتی"۔ لیکن یہ منطقی تحلیل ہے، نہ کہ نفسیاتی بات یہ ہے، کہ ارادہ علت نہیں سمجھا جارہا، نہ اس کو اس کے معلولات سے متمیز کیا جارہا ہے، بلکہ حقیقت میں تو اس کا ذکر ہی نہیں۔ یہ دو قابل علیحدگی" ارتسامات کے تعاقب کی صورت نہیں۔ ہم اس لاالی النہایہ رجعت پر قادر نہیں جو ذہنی شعور موضوع اور اس کی فعلیت کی منطقی تفریقات سے مدلول ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہماری فعلیت، بحیثیت فعلیت کے کبھی بھی بالواسطہ طور پر ہمارے

---

[1] ہیوم کا اشارہ لاک اور برکلے کی طرف ہے (مصنف)

سامنے نہیں آتی۔ ہم میں، بشرطیکہ ہم فاعل ہوں، نفسیاتی تحلیل اس سے آگے نہیں بڑھتی۔ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، اس فعلیت کا اظہار دو طریقوں سے ہوتا ہے، وصولی یا انفعالی، اور حرکی یا محدود معنوں میں فعلی[1]۔ علاقہ علّی کے عمل میں ہم اپنے ان ہی کے تجربے کا اخراج کرتے ہیں۔

لیکن دو نصف مل کر کل نہیں بناتے۔ اسی طرح اجزا کا واحد مکمل تجربہ نہیں ہوتا، صرف اس وجہ سے کہ ہم ایک ہی وقت میں دو چیزیں نہیں ہو سکتے۔ جن اشیاء سے ہم کو معاملہ پڑتا ہے، ان کے زمانی و مکانی اضافات ان کو جوڑنے میں ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔ اسی سے بعض دفعہ تناقض و تباین پیدا ہوتا ہے، جو اس تصور کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا ایک عینی مثال میں علت و معلول کا نام نہاد "لازمی" علاقہ اپنی قدیم ترین صورت میں اس جسمانی کوشش سے زیادہ نہیں، جو اس وقت ہمارے تجربے میں آتی ہے، جب ہم کسی چیز کو اپنے حسب منشاء "عمل" کرنے پر مجبور کرتے ہیں۔ ایک عمل کو جب ہم پہلی مرتبہ دیکھتے ہیں، تو یہ ایک واقعہ معلوم ہوتا ہے، جو ایک خاص جگہ اور ایک خاص وقت، ظہور پذیر ہوتا ہے۔ بعد میں ہم ان کو دو اعمال یا دو واقعات میں تحلیل کر لیتے ہیں، جن میں سے ایک کو فاعل سے تعلق ہوتا ہے اور دوسرے کو مفعول سے، یا صحیح تر بیان یہ ہوگا، کہ، ہم اس کو ان کے تعامل کی صورت میں تحویل کر لیتے ہیں۔ بعد میں جب کوئی دو واقعات اسی زمانی ترتیب میں (ان کا مکاناً متقارن ہونا ضروری نہیں) اکثر پیدا ہوتے ہیں، تو ہم یہ نتیجہ نکالنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، کہ ان میں رابطہ علیت ہے، اگرچہ طبیعی زبردستی اور دباؤ کی کوئی علامت وہاں موجود نہیں۔ اب وہ بالکل مختلف "لزوم" رونما ہوتا ہے، جو فطری قوانین کا مفروضہ ہے، اور جو جیسا کہ ھیوم نے فرض کیا، توقع کی طاقت، اور ہماری ابتدائی سادہ لوحی، اور سریع الاعتقادی، کا نتیجہ ہوتا ہے۔ سب سے آخر میں جب، تعاقب کی ایسی متلازم یکسانیوں کی بنا پر، اس مواد کی ایک متعین

---

[1] دیکھو باب دوم، نمبر ۶ (مصنف)

عقلی تکمیل واقع ہوتی ہے)، تو شروط و مشروط کے منطقی وجوب کو بھی جگہ مل جاتی ہے، اور اگر استخراج قابل اطلاق ہے، تو علت اور شرط تبادل صورت بن جاتے ہیں۔ اب سائنس کو معلوم ہوتا ہے کہ وہ مقولہ علیت کی تشبیہیت[1] کو ترک کرسکتی ہے۔ لیکن اس کے ترک کرنے سے عینی تجربے میں اس کا درجہ کسی طرح محل اعتراض نہیں ہوتا۔

(۳) رہ گیا مقولہ غایت و وسیلہ، سو اس کی تشبیہی نوعیت اور بھی زیادہ بدیہی ہے۔ ان کے ساتھ کوئی متعین مکانی اور زمانی اضافات ایسے نہیں ہوتے، جو موضوعی عناصر کے محذوف ہوجانے کے بعد ان ممیز معروضی عناصر کی صورت میں باقی رہیں، جن پر ایجابی سائنس بحث کرے۔ اس حد تک تو کانٹ کا یہ طرز عمل بجا تھا، کہ اس نے اس کو وہ رتبہ نہ دیا، جو اس نے باقی کے دو حقیقی مقولات یعنی جوہر اور علت، کو دیا۔ یہ فرق علمیاتی نقطہ نظر سے اہم ہی لیکن یہاں اس کو مقولات میں شامل کرنے کے لئے صرف اس واقعہ کی سفارش کافی ہے، اور کانٹ نے بھی اس پر اصرار کیا ہے، کہ منظم ہستیوں کے تفہم کی کلید کی حیثیت سے، یہ مقولہ ناگزیر ہے، اور ان ہی ہستیوں پر غور کرنے سے یہ پہلی مرتبہ معروضی حقیقت کو حاصل کرتا ہے"۔ اگر یہ ہمارے فہم کی ایک خصوصیت" بھی ہو، تب بھی یہ ہمارے لئے کافی ہے۔ اس مقولہ کی نفسیاتی دلچسپی اس بات پر موقوف ہے، کہ اس کی بناء پر ہم اشیاء کو قیمتی، یا وقیع کہتے ہیں۔ لہٰذا ہم اس کی بحث کو اس وقت تک کے لئے ملتوی کرتے ہیں جب ہم قیمت پر بحث کریں گے[2]۔

---

[1] Anthropomorphism

[2] دیکھو باب شانزدہم (مصنف)

باب چہاردہم

اعتقاد، یقین اور ایمان[1]

نفسیاتی مسئلے کی تعیین

(۱) اعتقاد اور یقین کے متعلق بے شمار نفسیاتی اور علمیاتی مباحث میں ان دونوں کو الگ الگ رکھنا ضروری ہے، لیکن پھر بھی ان کو تقریباً ہمیشہ گڈمڈ کر دیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ خود نفسیات اور علمیات بتدریج ایک دوسرے کے راستے سے ہٹ رہے ہیں، اور چونکہ دونوں اکثر ایک ہی اصطلاحات استعمال کرتے ہیں، لہذا ان کا تفرق اور بھی دشوار ہو جاتا ہے۔ پھر یہ دونوں ایک ہی اصطلاحات اس لئے استعمال کرتے ہیں، کہ دونوں مساوی طور پر اگرچہ مختلف نقطۂ نظر، اور مختلف پہلوؤں، سے تجربے پر بحث کرتی ہیں۔ یہ اختلافات اس سے قبل کئی مرتبہ بیان ہو چکے ہیں[2]۔ لہذا ان کی مزید توضیح کے بغیر، ہم اپنی نفسیاتی تحقیق کے لئے راستہ صاف کرتے ہیں۔

اعتقاد کبھی وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے، اور کبھی محدود معنوں میں۔ مقدم الذکر معنی یقین کو شامل ہوتے ہیں، اور موخر الذکر اس کو خارج کرتے ہیں۔

---

[1] Belief, Certainty and Faith

[2] باب اول بند ۲، باب دوم بند ۱، باب ششم بند ۲، باب دوازدہم بند ۲۔ (مصنف)

وسیع معنی نفسیات سے، اور محدود معنی علمیات سے تعلق رکھتے ہیں[1]۔ علمیات کو یقین اور علم میں ہمیشہ اس طرح فرق کرنا پڑتا ہے، کہ یہ دونوں جنساً مختلف ہیں کیونکہ یقین ہمیشہ ایک خانگی اور ذاتی معاملہ ہوتا ہے، اور (سائنٹفک) علم کبھی بھی ایسا نہیں ہوتا۔ لیکن نفسیاتی نقطۂ نظر سے، یعنی فرد کے لئے یقین اور علم (یا اعتقاد) میں صرف درجہ کا فرق ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے یقین ایسے ذاتی اعتقاد کی اوپر کی حد سمجھا جاتا ہے۔ یقین گویا ایک اکائی ہے، اور اعتقاد کسور۔ لیکن علمیات اسی طریقہ سے علم کو احتمال کا متقابل ٹھیراتی ہے، فرق صرف یہ ہے، کہ یہاں ان کا فرق تعیین کے نفسیاتی علل کی طرف نہیں، بلکہ اس کی منطقی بنا کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ علمیات کو صرف ان ہی سے تعلق ہوتا ہے، اور نفسیات کو ان سے مطلقاً کوئی تعلق نہیں۔ یہ صرف یقین (بحیثیت موضوعی) اور اس کے علل و معلولات سے سروکار رکھتی ہے، نہ نفس اعتقاد کی بنا (بحیثیت معروضی) سے۔ اس کو صرف ایک جاندار عمل سے دلچسپی ہوتی ہے، نہ کہ منطقی ساخت سے۔ اس بُعد المشرقین کے باوجود "یقین" کی ایک اصطلاح دونوں کے لئے استعمال کی جاتی ہے، اگرچہ موضوعی یقین اور معروضی یقین کہ کر ان میں تمیز کرلی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے ہم یہ بھی کہ سکتے ہیں کہ "مجھے اس کا یقین ہے"! اور یہ بھی کہ "یہ یقینی ہے"۔ اس قسم کے جملے اکثر سہولت کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن جہاں سائنٹفک صحت مدنظر ہو، وہاں ان سے احتراز کرنا بہتر ہے، اور ان کی بجائے بہتر اصطلاحات دستیاب ہوسکتی ہیں۔ بہرکیف نفسیات کو معروضی یقین، یا صداقت، بحیثیت صداقت، سے، کوئی دلچسپی نہیں۔ اس کو صرف موضوعی یقین، یا اذعان[2] سے سروکار ہوتا ہے۔ صداقت کلی طور پر قضایا کے دائرہ کے اندر رہتی ہے یقین سے ایک مکمل حالت ذہن مدلول ہوتی ہے۔ اس حالت میں قضایا نہ بحیثیت صادق، یا کاذب، بلکہ بحیثیت یقینی، یا غیر یقینی، کے داخل ہوتے ہیں۔ اس کا فیصلہ، کہ قضایا پر یقین ہے، یا نہیں، خود قضایا پر غور نہیں کرنے سے نہیں ہوتا، بلکہ اس حیثیت پر غور کرنے سے ہوتا ہے، جو ان سے پیدا ہوتی

---

[1] چنانچہ جیمس مل اور جان مل نے تو پہلے معنی اختیار کئے اور بین نے دوسرے (مصنف) [2] Conviction

ہے اور اس فعلی رویہ پر غور کرنے سے، جس کی طرف یہ حیثیت لے جاتی ہے۔ یہ دیکھنا باقی ہے، کہ اس تقسیم کے کتنے استثنا آت ہیں، جو اس کی تردید کرتے ہیں۔ یا بنظرِ غائر دیکھنے سے، اس کی تجدید کرنے کے لئے کافی ہیں۔

اعتقاد کی بلاواسطہ (معروضی) بنا

(۲) سردست بلاتامل کہا جا سکتا ہے، کہ اعتقاد کی بے شمار، اور ٹھیٹ مثالوں میں صرف موضوعی عناصر شامل ہوتے ہیں، اور یہ عناصر علم کے اس نصب العین میں بالکل مفقود ہوتے ہیں، جو علمیات کا گویا مقناطیس ہے۔ یہاں معروضی عناصر واحد معیّنات ہوتے ہیں۔ لیکن جو اعتقاد کہ موضوع پر سب سے زیادہ موقوف ہوتا ہے[لے] اس میں بھی معروضی عناصر قریبی معیّنات ہوتے ہیں یعنی یہ نفسیاتی معنوں میں معروضی ہوتے ہیں، اور ہو سکتا ہے، کہ علمیاتی معنوں میں یہ معروضی ہونے سے بہت بعید ہوں۔ لہٰذا ہم ان مثالوں کے معائنہ سے شروع کرتے ہیں، جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں۔ ہماری مراد ان مثالوں سے ہے، جن میں موضوع کے سامنے معروضی موقعہ و محل ایسا ہے، کہ وہ، کہ سکتا ہے، اور اگر اس کو تحدی کی جائے، تو وہ کہ سکے، کہ "مجھے یقین ہے"۔ ان تمام مثالوں میں اس فرد کے لئے کوئی متبادل صورت ہوتی ہے، نہ اختیار انتخاب۔ "مجھے یقین ہے" ہم معنی ہیں اس کے، کہ (استعارۃً) "میں مغلوب ہو گیا، اور تسلیم کرتا ہوں"۔

یہاں سپنسر والی "مخالف کی ناقابلیت تصور" رونما ہوتی ہے۔ اگر وہ اس کے لئے "ممکن اعلیٰ ترین منطقی جواز علم" کی بجائے قوی ترین امکانی نفسیاتی جواز یقین کا دعویٰ کرنے پر قناعت کرتا، تو ایک حد تک بہت سی بے کار بحث کا خاتمہ ہو جاتا۔ لیکن اعتقاد کو ناقابل حل تلازمات میں تحویل نہ کرنا چاہیے،

لے دیکھو باب ہذا، بند ۴ (مصنف)

جیسا کہ مل کا، اور سپنسر کا بھی خیال تھا۔ تلازم سے سادہ ادراک کے یقین
کی توجیہ نہیں ہو سکتی۔ سورج سے اگر میری آنکھیں چوندھیاتی ہیں، تو میں کہتا ہوں،
کہ "یہ روشنی ہے"۔ اس قول کے ساتھ جو نفسیاتی وجوب ہے، وہ ایک واحد
مثال تک محدود ہے۔ لیکن پھر بھی اس وجوب کی نسبت زیادہ اطلاقی اور
بلا واسطہ ہے، جو اس وقت موجود ہوتا ہے، جب میں کہتا ہوں، کہ "اگر کوئی چیز
اوپر سے چھوڑی جائے تو وہ نیچے کی طرف گرتی ہے"۔ یہ ایک قضیہ ہے جس کو
میں نے، اور میرے اسلاف نے کئی مرتبہ آزمایا ہے، اور کبھی اس کو جھوٹا نہیں پایا۔ عجیب
بات یہ ہے، کہ سپنسر نے ان تمام باتوں کو تسلیم کیا۔ وہ کہتا ہے، کہ یقین
ایک ہی ہے، کیونکہ دونوں میں "موضوع و معروض کا اجتماع" اطلاقی ہے۔ لیکن
بلحاظ زمان یہ مختلف ہیں۔ مقدم الذکر صورت کے بیانات کو وہ "عارضی طور پر
اطلاقی" اور موخر الذکر صورت کے بیانات کو "مستقل طور پر اطلاقی" کہتا ہے
لیکن اس کے باوجود اس کا خیال ہے، کہ مقدم الذکر بیانات زیادہ موثر ہوتے
ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ان مثالوں میں "محمولات ... نہ صرف یہ کہ ہمیشہ
اپنے موضوعات کے ساتھ موجود ہوتے ہیں، بلکہ یہ اپنے موضوعات کے ساتھ
اس طرح موجود ہوتے ہیں، کہ ان کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا"۔ اس کے برخلاف
موخر الذکر میں "محمول کی دائمی شرکت وجود نمایاں نہیں ہوتی، لہذا یہ نظر انداز
کی جا سکتی ہے"۔ جس صداقت کی طرف یہاں اشارہ کیا گیا ہے، وہ سادہ اور
متعین صورت میں اس طرح بیان ہو سکتی ہے، ۔ جس کا یقین اساسی ہوتا ہے اور
فکر (جب اس کو اعلیٰ قسم کے معروضات سے تعلق ہو) کا یقین احساسی امانات
کو فرض کرتا ہے۔ یہ نفسیاتی حیثیت سے یقین کی ثانوی صورتیں ہیں۔ یہ ان اولی
صورتوں کے بغیر ناممکن ہوتی ہیں، جو صرف پہلے ہی نہیں، بلکہ آزاد ہو کر بھی تجربہ
میں آتی ہیں۔ یہاں موضوع کے سامنے "بلا واسطہ طور پر معلوم "شے" یا وہ معروض
آتا ہے، جس کا احضار ہو رہا ہے، اور یہی معروض اس موضوع کی رہنمائی کرتا ہے۔
اس وقت، یعنی تجربے کے آغاز پر قبل اس کے کہ تلازم شروع ہو، ذہن کی وہ
کمل حالت پیدا ہوتی ہے، جس میں دیکارت کے "میں فکر کرتا ہوں" میں یقین کے

تمام عناصر بھرے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اب میں کہتا ہوں، کہ "میں ہوں" اور یہ ہے کہ مختصر یا کہ یہاں جہاں ابھی تک فکر و شبہ دونوں مساوی طور پر ناممکن ہیں ہم کو یقین کامل ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس طرح کا نفسیاتی حیثیت سے ابتدائی یقین نہیں نہ ہوتا، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ اطلاقی یقین کس طرح پیدا ہوتا۔ یقین جو تماثل "دائمی تعاقب" سے متعین ہوتا ہے، بداہتہً توقع سے زیادہ نہیں ہو سکتا، اور توقع ابھی واقعی اظہار نہیں بنی۔ ہم اس سے بھی آگے بڑھ کر بلا تردد و تامل کہ سکتے ہیں، کہ کم از کم "معروضاً" اس وقت تک ایسا یقین پیدا ہی نہیں ہوا، اور یہ کہ خود سب سے زیادہ قابل اعتبار توقع کا یقین ایک حقیقی واقعہ کے یقین کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ جو احتمال کہ دائمی تعاقب پر موقوف ہوتا ہے، وہ م + ۱ / م + ۲ کی صورت کا ہے۔ یہاں م ان تعاقبات کی اس وقت تک کی تعداد کو ظاہر کرتی ہے۔ نظراً تو یہ ہمیشہ ایک سلبی مثال کے رحم و کرم پر رہے گا، کیونکہ اس مثال سے کوئی تضاد پیدا نہیں ہوتا۔ ریاضی اور منطق کے علوم متعارفہ کی اس طرح توجیہ کرنے کی کوشش میں سپنسر یہ بھول گیا، کہ "مستمر اکثر تجربات" (جن کی بنا پر ہم نہایت وثوق کے ساتھ کہتے ہیں، کہ مثلاً اوپر سے چھوڑی ہوئی چیز نیچے گرے گی") بلحاظ تعداد ان تجربات کے مقابلے میں بہت زیادہ ہیں، جن میں ہم کو معلوم ہوا ہے، کہ اگر دو اشیاء، ایک تیسری چیز کے مساوی ہوں، تو وہ آپس میں بھی برابر ہوں گی۔ اور اگر اس سلسلہ میں ہم اپنے وحشی، اور غیر متمدن، اسلاف کے تجربات کو بھی شامل کر لیں، تو یہ فرق اور بھی زیادہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اگر یہ "ایک اساسی قانون ہے کہ تصورات کے روابط تکرار کی نسبت سے قوی ہوتے جاتے ہیں"، اور اس کو ہم بھی تسلیم کر سکتے ہیں، تو یقینی علوم کے علوم متعارفہ کم تجربی استقرآت کے مقابلے میں کم اذعان بخش ہوں گے، لیکن سپنسر کو یہ ماننا پڑا، کہ اصلیت اس کے بالکل خلاف ہے۔ وہ مانتا ہے، کہ یہ علوم متعارفہ فرد کے لئے وہبی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ قوم کے لئے ان کو اکتسابی ہی کہتا ہے۔ اس طرح ہمارا مذکورہ بالا اعتراض پھر وارد ہوتا ہے۔

لیکن شاید ایک اعتراض ایسا ہے، جو اس سے بھی زیادہ گراں پایہ ہے۔ یعنی یہ کہ غیر ذی عقل حیوانات میں کوئی حس مساوات، یا اصلی قسم کے معروضات کے علوم متعارفہ کی نہیں ہوتی۔ جب تک کہ ایک فرد اس بدیہی سطح سے گزر نہیں جاتا، اس وقت تک یہ "معطیات عقل" اس کے لئے غیر مؤثر رہتے ہیں۔ اب اس صورت میں ایک "واحد" بلاواسطہ مقابلہ" ان میں اتنا ہی یقین" یا اذعان پیدا کرتا ہے، جو چوندھیا دینے والے سورج سے پیدا ہوتا ہے، جس کا وہ بلاواسطہ طور پر ادراک کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ "خود بیپنس" کا قول ہے، کہ "ہم فوراً ہی دیکھ لیتے ہیں، کہ مزعومہ اضافت اسی قدر مزعومہ ہے۔" ہم اس پر اس کا اضافہ کر سکتے ہیں، کہ جس قدر وضاحت کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں، کہ ایک واحد مثال کافی ہے، اسی قدر کم کوشش ہم تکرار کے ذریعہ اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ "دیکھنا یقین کرنا ہے" اصلی قسم کے معروضات کے لئے بھی صحیح ہے اور ان حسّاسی معروضات کے بھی، جن میں یہ تعلقات پیدا کرتے ہیں۔ "دیکھنا یقین کرنا ہے" اور "موضوعی یقین" کے مزید معیار کی تمام گفتگو اسی قدر بے معنی ہے، جس قدر کہ بصری یا کسی اور بلاواسطہ تجربہ کے معیار کو طلب کرنا۔

لیکن موجودہ "امور واقعیہ" اور بلاواسطہ طور پر دیکھے ہوئے "اضافات تصورات" کے علاوہ تجربات کی ایک اور صنف ایسی ہے، جس میں اعتقاد یقین کے درجے تک پہونچ جاتا ہے۔ ہماری مراد اس چیز کی یاد داشتوں سے ہے، جو بحیثیت "امور واقعیہ" گزر چکی ہیں۔[۵۱] حافظی تصدیقات کے علمیاتی مسائل دلچسپ بھی ہیں اور مشکل بھی۔ اس نقطۂ نظر سے کوئی حافظی تصدیق، بلکہ دراصل کہنا چاہئیے کہ "امر واقعی" کے متعلق کوئی تصدیق اس "معروضی یقین" یا "صداقت" کا دعویٰ نہیں کر سکتی، جو تصورات کے بدیہی اضافات میں ہوتی ہے۔ اس وقت مجھے چاء اور انڈے کا ناشتہ کرنے کا اتنا ہی یقین ہے، جتنا اس بات کا کہ اس وقت دھوپ نکلی ہوئی ہے، یا یہ کہ ۲+۲ چار کے مساوی ہوتے ہیں۔ لیکن کلی نقطۂ نظر سے

---

[۵۱] تذکر کی اصطلاح زیادہ صحیح تر ہوتی، کیونکہ محض خازنیت سے حافظی تصدیق پیدا نہیں ہوتی، بلکہ صرف شناخت پیدا ہوتی ہے (مصنف)

سے (حافظہ کی کثیر الوقوع خطا کے مدنظر) اگرچہ میں اب بھی یہی کہتا ہوں، کہ مجھے یقین ہے، تاہم دوسرے لوگ، جو مجھے معتبر سمجھتے ہیں، یہ خیال کرنے کے مجاز ہیں، کہ ممکن ہے، کہ میں غلطی پر ہوں، اور بشرط ضرورت وہ مجھ سے اس بیان کا ثبوت طلب کر سکتے ہیں۔ لیکن یہاں صورت حال کچھ ایسی ہے، کہ کوئی ایسا ثبوت ممکن نہیں، جو حافظے کی صحت کو بلاواسطہ یا بالواسطہ طور پر فرض نہ کرتا ہو۔ بلاواسطہ فرض کی مثال تو اس وقت ملتی ہے، جب کسی اور شہادت کا مطالبہ کیا جاتا ہے، اور بالواسطہ کی اس وقت جب استقلال قدرت کی طرف مراجعہ کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ سب نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے۔ لیکن واقعہ ذہول سے یہ نفسیات کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اسی سے معلوم ہوتا ہے، کہ حافظہ اور ادراک ہم رتبہ نہیں۔ تذکر اور ذہول میں اس طرح کی نسبت معکوس ہے، کہ کہا جا سکتا ہے، کہ تذکر صرف اس جگہ کامل ہوتا ہے، جہاں ذہول صفر ہو، یعنی یہ کہ جہاں یاد کی ہوئی چیز زمانہ حال سے محو ہونا شروع ہوئی ہی ہے۔ لیکن تجربے کے لئے زمانۂ حال ایک نقطہ کے مشابہ نہیں، بلکہ یہ ایک خط، اور مختلف الطول خط، کے مشابہ ہے۔ یہ خط بعض اوقات، مثلاً نام نہاد ظاہری[1] حال کے واقعات، کے لئے، تو نسبتہً چھوٹا ہوتا ہے، اور بعض، مثلاً زمانی و مکانی نظام کے واقعات، کے لئے لمبا۔ یہ خط ادراک کے لئے تو ختم اور غائب ہو جاتا ہے، لیکن حافظی سلسلہ میں باقی رہتا ہے۔ اگر یہ صحیح و سالم ہے، تو یہ، ادراک کی طرح، ہم کو مجبور کرتا ہے، کہ ہم ایک موجود حقیقت، یعنی ماضی کی حقیقت کو تسلیم کر لیں جو حافظہ اکثر صورتوں میں فریب دہی، اور ہر صورت میں اپنی صحت کی حد تک ناممکن الثبوت ہونے کے لئے بدنام ہے۔ لیکن اس کے باوجود یہ جبر یا اذعان تمیز حافظہ کی مثالوں میں اتنا ہی کامل ہوتا ہے، جتنا کہ ادراک میں۔ یہ خیال شاید منطقی (صوری) حیثیت سے ناقابل حمایت ہے۔ لہذا بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ سوائے

---

[1] باب ہشتم، بند ۲ (مصنف)

ارتیابیت کے اور کچھ باقی ہی نہیں رہتا۔ لیکن آخر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکلتا کہ اس قسم کا موضوعی یقین کبھی درست ہوتا ہی نہیں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ اگر یہ کبھی بھی درست نہ ہو، تو پھر ہمارا حسیاتی تجربہ بالکل ناقابل توجیہ ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ یقین کو ہر صورت میں اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے، کہ یہ ایک موضوعی کوضع و حالت ہے جس کو ہم معروض کے جبر سے اختیار کرتے ہیں۔ اگر ہم اس کو تسلیم نہ کریں، تب بھی ہم کو ماننا ہی پڑتا ہے، بعینہ اس طرح جیسے کہ ایک مجرم کا جرم ثابت کر دیا جاتا ہے، خواہ وہ اپنے آپ کو بے گناہ ہی سمجھے۔ لیکن جن صورتوں میں کہ یقین سب سے زیادہ یقینی ہوتا ہے، یعنی جن صورتوں میں یہ سب سے زیادہ بلاواسطہ ہوتا ہے، وہیں ہم کو اس یقین کا سب سے کم علم ہوتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے، کہ ہم کو بالکل علم نہیں ہوتا۔ میں یہ کبھی نہیں کہتا، کہ مجھے یقین ہے، کہ میں نے آج صبح چاء اور انڈے کا ناشتہ کیا، یا یہ کہ اس وقت دن نکلا ہوا ہے، یا یہ کہ ۲ + ۴ چھ کے مساوی ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف جن بیانات کی اس طرح تصدیق کرنا میرے لئے طبعی امر ہے، وہ وہ بیانات ہوتے ہیں، جن میں میں نے شبہ کیا ہے، یا جن کی مجھے اس سے قبل تصدیق کرنے کی ضرورت پڑی تھی۔ اب میرا یقین صریحی کہا جاتا ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو، تو اس کو ضمنی کہتے ہیں، اس وجہ سے کہ موضوعی عناصر اگرچہ موجود ہیں، تاہم وہ متعین طور پر بروئے کار نہیں آتے۔ اس قسم کے ضمنی اعتقادات میں ہم ان تمام اعتقادات کو شامل کر سکتے ہیں، جن سے ہمارا فہم عامہ یا عام علم کا ذخیرہ بنتا ہے، لیکن اس کے لئے شرط ہے، کہ کوئی چیز ایسی موجود نہ ہو، کہ وہ مشتبہ ہو جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اس وقت تک یہ تمام تر کلی نقطۂ نظر سے اس طرح دیکھے جاتے ہیں، کہ ان کا ذاتی رنگ و روپ غائب ہو جاتا ہے۔ یہ یا تو صداقتیں ہوتی ہیں، جو فطرت کی روشنی سے معلوم کی جاتی ہیں، یا وہ واقعات، جن کو ہر شخص جانتا، یا کم از کم تسلیم کرتا، ہے۔

یقین کا اثر

(۲) ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ معروضی (خارجی) موقعہ ومحل ہر اعتقاد (بحیثیت ایک حالت ذہن) کی قریبی علت ہے۔ اب ہم کو اس کے اثر کی تفصیلی تحلیل کی کوشش کرنا ہے۔ ضمنی اعتقادات کی صورت میں حسیت کے لحاظ سے تو اثر صفر ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی اس واقعہ سے متاثر نہیں ہوتا، کہ مچھلیوں کا خون سرد ہوتا ہے۔ لیکن ایک اعتقاد کے صریحی اکتساب میں کم ازکم ایک حسیت ہوتی ہے، جو اعتقاد کا قریبی نتیجہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد تشفی کی صوری حسیت سے ہے۔ امر تصفیہ طلب جس قدر اہم ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ ہم اس کی خواہش کرتے ہیں۔ اکثر تو ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ "میری روح کو اس سے تقویت پہونچتی ہے، کہ اگرچہ میں فنا ہو رہا ہوں، لیکن صداقت یہی ہے"۔ تذبذب اور عدم یقین سے نجات پانا ہمیشہ ایک تسکین کو پیدا کرتا ہے، اور اس سے بھی زیادہ ایسی چیز کا مقدمہ ہوتا ہے، جس کی طرف ہم عنقریب توجہ کریں گے۔ رہ گیا فعل، سو اس پر اعتقاد کے اثر کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن جو چیز کہ بہت اہم ہے، وہ بالکل سادہ اور بدیہی ہے۔ ایک صحیح الدماغ شخص اور ایک سقیم الدماغ شخص بھی، بشرطیکہ بے پروائی اس کا مرض ہو، وہی کچھ کرتا ہے، جس پر اس کا اعتقاد ہوتا ہے۔ وہ ان حالات میں بھی کام کرنے کی جراءت کرسکتا ہے، جن کا اس کو یقین نہیں، لیکن اس کی یہ جراءت کسی نہ کسی اعتقاد کے بھروسے پر ہوتی ہے۔ یہ اس کے تمام اعتقادات کے متناقض نہیں ہوتی۔ یہ ممکن ہے، کہ ہم ایک بات پر اعتقاد رکھیں، اور عمل نہ کریں، یا عمل کرنے کا تہیا تک نہ کریں۔ لیکن اس قسم کے اعتقاد کی طاقت ہمیشہ بالقوۃ موجود رہتی ہے اور مناسب موقعہ پر یہ ہمارے اعمال کو ایک خاص شکل دے دیتی ہے۔ بلین کا

لے دیکھو باب دہم دہم بند ۲ (مصنف)

یہ خیال بلا شبہ مبالغہ آمیز ہے کہ "عمل اعتقاد کی بنا ہے" لیکن اس کا یہ قول ضرور صحیح ہے کہ "عمل کی تیاری اعتقاد کا واحد حقیقی اور غیر مشتبہ معیار ہے"۔ ہم کہتے ہیں کہ "ایمان بلا عمل مردہ ہے" اور ہم اس شخص پر اعتماد نہیں کرتے، جس میں اپنے اعتقادات کی قوت نہیں۔ لیکن اعتقاد کی اس قوت یا شدت کو اعتقاد کے یقین کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ یہ اس "اعتبار" کا عملی نتیجہ ہے، جو اس یقین سے پیدا ہوتا ہے، اور اس لئے اس کو فرض کرتا ہے لیکن اگر وہ شخص جس کا یہ اذعان ہے ایک شخص "منطقی ایغو" ہوتا، تو یقین کے یہ ثانوی جذبی اور عملی نتائج، جو اس کو ایک ذی حیات واقعہ ایک "مکمل" حالت ذہن بناتے ہیں، ناپید ہوتے۔

اعتقاد کے بالواسطہ (موضوعی) علل

(۴) یہاں تک ہم نے صرف ان مثالوں پر غور کیا ہے، جن میں اعتقاد کی خصوصیات واضح ترین ہیں، یعنی جن میں موضوع "کشادہ دل" کے ساتھ اس موقع و محل کا مقابلہ کرتا ہے جس میں وہ ہے، اور جس میں اس کا جذبی طرز و طور اذعان کے بعد پیدا ہوتا ہے نہ کہ اس سے قبل لیکن اکثر صورتوں میں ہم یقین کرنے سے قبل اعتقاد کر لیتے ہیں، اور پھر ان میں سے اہم ترین صورتوں میں ہم نہ غیر جانبدار ہوتے ہیں، نہ بے تعلق۔ بے غرض سائنس کے محقق کی طرح جیوری کا ایک رکن بھی وہ منفصل رویہ اختیار کر سکتا ہے، جس کو ہم تشبیہاً عدالت کے بتوں سے ظاہر کرتے ہیں، یعنی یہ کہ وہ شہادت کی ظاہری صورتوں کی طرف سے آنکھیں بند کر کے اس کی اصلی اہمیت کو معلوم کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔ یہ "تدبر" اگر غیر قطعی بھی ہو، تب بھی یہ کم از کم بے عیب تو ہو گا۔ لیکن اپنے ذاتی معاملات میں ایک شخص کے لئے یہ مشکل ہے کہ وہ اپنے آپ کو تقدیر و تخمین کے ذاتی معیاروں سے علیحدہ کر لے۔

لہ اپنی تصنیف Mental and Moral Science کے ایک حاشیہ میں بین نے اپنے اس خیال میں ایک تغیر کا اقرار کیا ہے۔ اب وہ اعتقاد کے متعلق کہتا ہے، کہ یہ ہماری عقلی فطرت کا ایک حاصل یا واقعہ ہے، اگرچہ یہ اپنی توانائی کے لحاظ سے ہمارے فعلی یا جذبی میلانات پر موقوف ہے"۔ لیکن ہم نے اپنے متن میں اس کے مطابق کوئی تبدیلی نہیں کی، اور اپنے اصلی بیانات کو ویسا کا ویسا ہی چھوڑ دیا (مصنف)

لہٰذا یہاں حسیت اور ارادہ ایک نئے بھیس میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اب یہ اس اعتقاد کے اثرات نہیں ہوتے جو وہ اس وقت رکھتا ہے، بلکہ یہ اس آئندہ اعتقاد کی علتیں ہوتے ہیں، جس کا وہ طالب ہے، یا شاید کوئی شخص چاہتا ہے، کہ وہ اس کو طلب کرے۔ روزمرہ گفتگو نہایت سادگی سے اس اعتقاد کو اذعان کی طرف نہیں، بلکہ ترغیب کی طرف منسوب کرتی ہے۔ یہ ایک نتیجہ ہے، جو فصاحت وبلاغت (جو بقول کلارک غلطی اور فریب کا ایک زبردست آلہ ہے[1]) کو حاصل ہو سکتا ہے، جب یہ منطقی طور پر ناقابل حصول ہو۔ لیکن اب یقین خارج از بحث ہو تو ہو، جو اعتقاد کہ ہم کو درکار ہے، وہ ہمیشہ ممکن ہوتا ہے۔ ہم کبھی اس بات کا یقین نہیں کر سکتے، کہ سفید سیاہ ہے، یا یہ کہ دو اور دو مل کر پانچ ہوتے ہیں۔ لیکن اکثر وہ وثوق کے ساتھ کہ سکتے ہیں، کہ بارش نہ ہوگی، اگرچہ آسمان پر ابر محیط ہے، اور بجلی چمک رہی ہے۔ واقعی یا واجبی کے منطقہ کے مقابلے میں یہی ممکن کا منطقہ تو ہے، جس کو تخیل ہمارے سامنے لاتا ہے، اور اسی "تمثیلی مشین" کے واسطے سے ہمارے رجحانات ہمارے اعتقاد کو متعصب بناتے ہیں۔ اب ہم کو اسی عمل پر غور کرنا ہے۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اس سے ظاہر ہے، کہ یہ عمل بالضرورت بالواسطہ ہوگا۔ ایک شخص اعتقاد (یقین) کرنے کی آرزو کر سکتا ہے، لیکن وہ اصلی معنوں میں اعتقاد (یقین) کرنے کا ارادہ نہیں کر سکتا۔ وہ ارادۃً دوسروں کو دھوکا دے سکتا ہے۔ لیکن وہ اپنے آپ کو دھوکا دینے کی کوشش نہیں کر سکتا۔ وہ بغیر اعتقاد رکھے اعتقاد رکھنے کا بہانہ، یا زبانی دعویٰ کر سکتا ہے، لیکن اگر وہ فی الواقع اعتقاد رکھتا ہے، تو اس کا اعتقاد حقیقی، اور واقعہٗ نہ کہ فرضاً، پر مبنی ہونا چاہیئے۔ اس کو تسلیم کر لینے کے بعد ہم کو سب سے پہلے تو اس قوت پر غور کرنا ہے، جو تخیل میں ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس قوت سے ہے، جو ہر چیز کو ہمارے سامنے حقیقت بنا کر پیش کرتی ہے۔ اس قوت کا تجربہ ہم کو اپنے خوابوں میں ہوتا ہے، اور اوروں میں ہم اس کو اس وقت دیکھتے ہیں، جب ان پر

[1] دیکھو باب ہشتم، بند ۲ (مصنف)

عمل ہپنا طیقی کیا جاتا ہے۔ وضاحت، تفصیل، ٹھوس پن، غرض حقیقت کی تمام صفات نے وہاں موجود نظر آتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت کوئی ایسا ورک موجود نہیں ہوتا، جو اس کو جھٹلا دے۔ لیکن جاگنے کے بعد ان کے تناقضات، ان کے اختلافات وقت، ان کی بے ہودگیاں، سب ہی تو روشنی میں آجاتی ہیں۔ جذبہ شاذ ہی توجہ کو فوراً اس قدر سکوڑتا، یا اس کی حرکات کی آزادی میں مانع آتا ہے۔ لیکن بعض اوقات انتہائی درجہ کے شدید جذبوں میں یہ حالت ہو جاتی ہے لیکن ہو سکتا ہے کہ رفتہ رفتہ یہ اسی قدر بڑا، اور زیادہ مستقل قریب اختیار کرے۔ جو چیز کہ ہمیشہ نظر انداز کی جاتی ہے، وہ آخر کار یہ "گلدستۂ طاق نسیاں" بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف جو چیز کہ شروع میں "ظاہری اور خوشنما" معلوم ہوتی تھی وہ آخر میں ایک "شیب" ایک "مبرم خیال" بن جاتی ہے جس پر ہم کو اعتقاد رکھنا ہی پڑتا ہے۔ لہذا تمثلی مشین کی کارفرمائی کی حد تک جذبے کی وجہ سے اندھے ہو جانے والے شخص، اور ہپنا طیقیت کے زیر اثر سونے والے، یا مجنون، شخص، دونوں، میں نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے۔ ان دونوں کو جادوگری اور سحر سازی کی مثالیں کہنا چاہیئے، اور رینوویئر[۵۱] نے ان کو ایسا ہی کہا تھا۔ دونوں میں اعتقاد، اختیار، و انتخاب کے کلی فقدان کا نتیجہ ہے، اور دونوں میں گویا اشخاص "مبہوت" ہو گئے تھے۔

جس طریقے سے کہ طلسم خود ہماری "جذبی فطرت" سے پیدا ہوتا ہے، وہ بہت سادہ ہے، اگرچہ اس کی تفصیل بہت مختلف ہے۔ اکثر اشخاص بالترجیح اس چیز کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو ان کے لئے لذت افزا ہے، اور اگر کوئی موقعہ و محل بلحاظ لذت والم مخلوط ہے، تو وہ صرف اس کے لذت افزا پہلو پر توجہ کرتے ہیں[۵۲]۔ ہم اکثر اس کو "جائز"، یا "درست" پہلو کہتے ہیں، اور اس کے مقابلے میں دوسرے کو

---

[۵۱] Renouvier

[۵۲] اس میں شبہ نہیں، کہ یہ ترجیح غیر طبعی بھی ہو سکتی ہے، غصہ اور حسد اکثر کڑوے کو میٹھا بنا دیتے ہیں، چنانچہ بعض اشخاص افسردگی کو خوشدلی کے مقابلے میں بہتر سمجھتے ہیں۔ اس غیر شعوری تعصب پر پروفیسر فرائڈ نے فرودشت سے بحث کی ہے (مصنف)

" ورزدار" لیکن ہم اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ ہماری یہ تمام تعریفات خالصتہً موضوعی ہیں۔ اس کو معلوم کرنے کے لئے ہم کو ان بیانات کا مقابلہ مختلف مزاج، یا مختلف دلچسپیوں والے اشخاص کے بیانات سے کرنا چاہئے۔ یہ لوگ اسی موقعہ ومحل کو دوسرے رنگ میں دیکھتے ہیں چنانچہ شوپنہائر اور لیوپارڈی دنیا کو ایک نگاہ سے دیکھتے ہیں اور لائبنتز اور ھیگل دوسری نگاہ سے۔ مختصر یہ کہ ذاتی تعصب اسا ایک غیر منضبط موضوعی انتخاب ہے۔ صرف اس کی اندھادھند پیروی کرنا نیچر کے مطابق زندگی بسر کرنا ہے اس کے بعد عقل کے مطابق زندگی بسر کرنا ممکن ہوتا ہے۔ بہائم مجبوراً اپنے ذاتی نقطہ نظر تک محدود ہوتے ہیں۔ انسان میں انسانیت اسی وقت آتی ہے جب وہ اپنی ذات سے متجاوز ہو کر "کلی ذہن"[1] میں حصہ دار ہو جاتا، اور ہر چیز کو ثابت کرسکتا ہے۔ اس کے لئے بقول رینوویئر اس کو شک کرنا سیکھنا پڑتا ہے۔۔۔ جاہل آدمی بہت کم شک کرتا ہے اور بے وقوف کبھی شک کرتا ہی نہیں۔۔۔ اگر انسان کو شک کرنا آتا تو عقلی نقطہ نظر سے بیوقوفوں کا وجود ہی نہ ہوتا" علاج کی نوعیت مرض کی اصلیت کی بہترین شہادت ہوتی ہے۔

لیکن چونکہ ہم محض وہی عقل ہی نہیں اس لئے علاج کو غلطی سے مرض سمجھ لیا ہے حالانکہ اصلی مرض وہ عدم یقین ہے جس کو ہم صرف شک کی وجہ سے معلوم کرتے ہیں۔ ایک عدم یقین کی وجہ سے ہمارے صبر کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے اور ہم اس کو رفع کرنا چاہتے ہیں لیکن نہیں کرسکتے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ شتر مرغ کی طرح ہم اپنے شکوک کو دبا کر بزعم خود یقین حاصل کر لیتے ہیں۔ اب ارادی تعصب بروئے کار آتا ہے نہ کہ جذبی تعصب۔ ہم یقین کرنا چاہتے لیکن شکوک اس میں مانع آتے ہیں۔ یہاں ایک عجیب وغریب قسم کا دور لازم آتا ہے، جو اگر واقعات کے مطابق نہ ہوتا، تو وہمی وخیالی معلوم ہوتا۔ شک غلطی کے مرض کو روکنے والا ثابت ہوا تھا، اور اب یہی شک اس میں شریک کر لیا جاتا ہے جو مرض کو پیدا کرتا ہے اس کی مثال پیسکل[2] میں ملتی ہے۔ یہ ڈیکارٹ کا شاگرد تھا جس نے شک کو اپنے طریقہ کی بنا بنایا۔ یہ خود بھی انتہا درجہ کا مشکک تھا۔ ڈیکارٹ کی طرح یہ بھی تلازم تصورات کو جسم پر موقوف سمجھتا تھا۔ یہ جسم ڈیکارٹ کے نزدیک ایک "خود کار مشین" تھا اس کو

---

[1] دیکھو باب دوازدہم نمبر ۱، حاشیہ (مصنف)

[2] (Pascal)

بخوبی علم تھا، کہ عادت ورسم کا یہی آلہ انسان میں بے شمار تعصبات وتوہمات کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ "کفر سے نجات کے خواہشمندوں" کو اسی مشین کے استعمال کی صلاح دیا کرتا تھا" ہر کام کو اس طرح کرو، گویا تمام اعتقاد رکھتے ہو، مقدس پانی استعمال کرو، نمازیں پڑھو، وغیرہ"۔ اس طرح اکثروں کے نزدیک شک کو مارنا بہترین نصیحت ہے۔ لیکن، جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، یہ غلطی ایک نفسیاتی پیچیدگی پر موقوف ہے۔ ہماری مراد یہ ہے کہ اس میں سرعت تصدیق اور اعتقاد، اور ان دونوں اور ایمان کو خلط ملط کیا جاتا ہے۔

ایمان اور اخلاقی یقین

(۵) ایمان اور اعتقاد اگرچہ بہت قریبی تعلقات رکھتے ہیں لیکن ہم معنی نہیں، اور نہ ہم ان کو بلا امتیاز وتفریق استعمال ہی کرتے ہیں۔ جن حالات میں کہ اعتقاد مناسب تر اصطلاح ہوتی ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے وقوفی پہلو یعنی "معروضی موقعہ ومحل" پر دیا جاتا ہے۔ جن صورتوں میں کہ ایمان کا استعمال موزوں تر ہوتا ہے، وہاں زیادہ زور تجربے کے طلبی پہلو، یعنی "موضوعی رویہ" پر ہوا کرتا ہے۔ ایک میں تو مرئی اور حقیقی واقعات ہم کو یقین دلاتے ہیں، اور دوسرے میں ہم خیالی طور پر ممکن کی حدود میں داخل ہو کر ان کو پیدا کرتے ہیں۔ جب واقعات اس قسم کے ہوں، جو ہم سے علیحدہ، یا ہمارے باوجود موجود تھے، یا ہیں یا ہونگے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہم جانتے ہیں۔ جب یہ اس قسم کے ہوں، جو ہمارے بغیر یا ہماری کوششوں کے بغیر موجود نہیں، یا نہ ہوں گے، تو جس نسبت سے کہ ہم کو ان کے پیدا کرنے کا یقین ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں، کہ ہمارا اعتقاد ہے۔ ہر شعبہ حیات میں انسانی کوششوں کی تاریخ ان معنوں میں اعتقاد کی قوت کی مثالوں سے بھری پڑی ہے۔

لیکن یہاں ایک دقت رونما ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ مذہبی اعتقاد کے متعلق یہ فرض نہیں کیا جا سکتا، کہ وہ اپنے معروضات کو پیدا کرتا ہے۔ نہ ہم یہ خیال کر سکتے ہیں، کہ اس کے بغیر خدا بھی موجود نہ ہو گا۔ اس مشکل کو حل کرنے کے لئے

ہم کو "معروضی موقعہ ومحل" اور "موضوعی رویہ" پر اور غائر نظر ڈالنی چاہیے۔ ان کو ہم تجربے کے نظری اور عملی پہلو بھی کہہ سکتے ہیں۔ اب ہم شروع سے کہتے چلے آ رہے ہیں، کہ ہمارا تجربہ عوارض حالات کے مطابق نہیں ڈھالا جاتا، بلکہ ہم خود اپنی کوشش سے اس کو اپنی بقا اور صلاح و فلاح کی غرض سے ایک خاص شکل دیتے ہیں۔ ایک کو ہم طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں، اور دوسرے کو موضوعی انتخاب۔ لیکن یہ خیال رہے کہ ہم متقدم الذکر اصطلاح کو عام معنوں کے مقابلے میں وسیع معنوں میں استعمال کر رہے ہیں، اور موضوعی انتخاب سے ہماری مراد وہ انتخاب ہے، جو ہماری فطرت کے امکانات میں ممکن ہوتا ہے۔ اسی سے ہمارے موضوعی رویہ کو تعلق ہوتا ہے۔ فطرت پر نظری تفکر سے، زائد سے زائد، ہم کو صرف اشیاء الہیہ کا امکان حاصل ہوتا ہے۔ ان اشیاء کی محالیت کو ثابت کرنے کا یہ دعوی نہیں کرتا۔ یہی کھلا ہوا امکان جس کو کانٹ نے موثر طریقے سے منکشف کیا، ایمان کی گنجایش باقی رکھتا ہے۔ اس نظری خلا میں ایمان اعتقاد باللہ اور اس اعتقاد کے تمام توابع پیدا کرتا ہے۔ لیکن یہ ایسا اعتقاد ہوتا ہے، جس کے راستے میں شکوک نہیں ہوتے۔ یہ یقینی ہونے کا دعوی کرتا ہے، لیکن اخلاقی بنا پر۔ یہ ایسا یقین نہیں، جو عقلاً ہمارے سر منڈھا گیا ہو، بلکہ یہ ایسا یقین ہے، جو اخلاقاً حاصل کیا جاتا ہے۔ جو چیز کہ موجود ہوگئی ہے، اس کو اپنا نقطۂ آغاز بنا کر مذہبی ایمان دعوی کرتا ہے، کہ وہ یہاں موجود ہے، کیونکہ اس کو موجود ہونا چاہیے۔ مختصر یہ کہ یہ معروضی موقعہ ومحل یا کائنات، یا نیچر نہیں۔ بلکہ یہ اس موقعہ ومحل کی طرف ایک خاص موضوعی رویہ ہے، اور اس کے ساتھ وہ تمام اخلاقی غایات اور تمنائیں ہیں، جو اس رویئے سے مدلول ہوتی ہیں۔ یہی بقول کانٹ، ایک مافوق نصب العین میں مذہبی ایمان کو پیدا کرتا ہے۔ یہی ایک مذہبی شخص کو اس کی اخلاقی غایات کے تحقق کا یقین دلاتا ہے۔ اس حد تک مذہبی ایمان نفسیاتی نقطۂ نظر سے، اور چھوٹے چھوٹے ایمانوں کا مرتبہ ہے۔ جیسا کہ میں نے کہیں اور کہا ہے" اس کا عکس اوپر چڑھنے کی اس کوشش میں پہلے ہی پڑتا ہے، جو حیات کا جوہر ہے۔"

اعتقاد اور علم کی تکوین

(۶) ہم نے دیکھا ہے، کہ مذہبی ایمان (نظری) اعتقاد سے پیدا نہیں ہوتا، بلکہ یہ (دینی تعلیم کے) عقائد کو پیدا کرتا ہے۔ بالفاظ دگر ہمارے عقائد صرف ایمان کو مدون کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اس کو پیدا نہیں کرتے۔ اس نتیجے کی ہم تعمیم کر سکتے ہیں۔ اعتقاد معہ علم ایمان کا سرچشمہ نہیں، بلکہ حاصل ہے۔ بیین نے ہمارے اس مسئلے کی نہایت قابلیت سے توضیح کی ہے۔ یہ بھی جو ہمارا اس سے متفق ہے، اگرچہ اس نے اپنے اتفاق کو صاف الفاظ میں بیان نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے: "میرے نزدیک اعتقاد میں سب سے بڑی چیز ہماری ابتدائی سرعت تصدیق ہے۔ شروع میں ہم ہر چیز پر یقین کر لیتے ہیں۔ جو کچھ ہے، سچ ہے.... اعتقاد اس مفروضے پر قائم ہے، کہ ہم کسی فائدے کے پیرو ہیں، اور کسی غایت کے تابع۔ اس پیروی اور متابعت میں ہمارے ذرائع وہ ہوتے ہیں، جو تجربہ سمجھاتا ہے، اور یہ کہ جب تک کہ ہم کامیاب رہتے ہیں، اس وقت تک ہم صدق و کذب کے متعلق کوئی سوال نہیں کرتے۔ ان کو جانے بغیر ہی ہم ان پر یقین کر لیتے ہیں.... (ہماری) حالت ذہن عملاً ایک غیر محدود اعتبار کی ہوتی ہے۔ .... قدیم خاطر جمعی کے راستے میں تھوڑی ہی دیر کے بعد رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک ناگوار تجربہ نئی بصیرت پیدا کرتا ہے.... ایک کھلے ہوئے راستے کا عدم شعور جلد ہی شعور سے بدل جاتا ہے۔ اب حقیقی معنوں میں کہا جاتا ہے، کہ ہم اس چیز پر اعتقاد کرتے ہیں، جو کبھی ثابت نہیں کی گئی"۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ بظاہر کھلے ہوئے راستے کو ٹٹولنے والا قدیم اعتبار پہلے آتا ہے، اور اس طرح ہم کو اپنی مہم میں کامیابی ہو، یا ناکامی، ہم کچھ علم حاصل کر لیتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہم کبھی جرات نہ کرتے، اور کبھی کوشش نہ کرتے، تو ہم کبھی نہ سیکھتے۔

باب پانزدہم

ذات کا احضار، شعورِ ذات، اور نفسی وجود

فردی تجربے کو نفسیات کے دائرۂ عمل کی تعریف مان کر ہم نے اپنے مطالعے کو خود اپنے تجربے سے شروع کیا تھا، کیونکہ دوسرے کا تجربہ صرف اسی کے ذریعہ قابلِ فہم ہو سکتا ہے۔ اس تجربہ کی تحلیل سے سب سے پہلا اور سب سے اساسی واقعہ ہم کو یہ معلوم ہوا ہے، کہ یہ ایک ایسے موضوع یا ایسی ذات کی طرف اشارہ کرتا ہے، جس کا وہ تجربہ ہے۔ اس واقعہ کے علم کو ہم شعورِ ذات کہتے ہیں، اور اس سے وہ شعور مراد نہیں لیتے، جو ہم ہر ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ہماری مراد اس شعور کے شعور سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا شعور ہے، جس کو صرف چند تجربے کرنے والے حاصل کر سکتے ہیں، اور جس کو ہم نے بتدریج حاصل کیا ہے۔ یہ اسی وقت حاصل ہوتا ہے، جب جاننے، محسوس کرنے، اور کام کرنے کے علاوہ ہم یہ جان لیں کہ ہم جانتے ہیں، یہ بھی جان لیں کہ ہم محسوس کرتے ہیں اور یہ بھی جان لیں، کہ ہم کام کرتے ہیں۔ مختصراً یہ کہ جب ہم یہ کہنے کے قابل ہو جاتے ہیں کہ "میں اپنے آپ کو جانتا ہوں" ذاتِ معلوم کو ہم تجربی ایغو کہتے ہیں، یا "مجھ" اور اس کو ذاتِ عالم یا "میں"، جس کو کانٹ خالص ایغو کہتا تھا، سے متمیز کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ اب ہم کو سہ گانہ تحقیق کرنی ہے، جس کے راستے ایک دوسرے سے پیوست ہیں۔ اول تجربے کی ترقی میں احضارِ ذات کا شمول اور اس احضار کی تدریجی تکمیل۔ دوم۔ ذات کی طرف اور احضارات کا وہ انتساب، جو شعورِ ذات کی وجہ سے ممکن ہوتا ہے۔ سوم۔ وجودی قضیہ "میں ہوں" کے معنی اور جواز، جو گزشتہ تحقیقات کی روشنی میں واضح ہوتے ہیں۔

تجربی ذات اور خالص ذات

(۱) تجربی ایغو کی انتہائی پیچیدگی کا اندازہ کرنے کے لئے ان بیانات واقوال کو یاد کرنا بہتر ہوگا: جن کو ہم تقریباً ہر وقت سنتے رہتے ہیں، اور جو نفسیاتی نقطۂ نظر سے بظاہر بالکل غیر اہم معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً اگرچہ میرا وزن دو من کا ہے، لیکن میں پتے کی طرح ہلکا معلوم ہوتا ہوں، اگرچہ میری ٹانگیں لڑائی میں کٹ گئیں، لیکن اب بھی میں موٹر کی بدولت بیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے حرکت کر سکتا ہوں، میں دن اور رات برابر پانچ سو اور آدمیوں کے ساتھ کام کرتا رہتا ہوں، میں بھوکا ہوں، میں افسردہ خاطر ہوں، میں ایک سپاہی ایک لنگڑا لولا، ایک پنشنر، وغیرہ ہوں۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ سب تو صحیح ہے، لیکن آخر یہ "میں" کیا ہے؟ جواب دیا جائیگا، کہ میں زید ہوں، جو فلاں کا بیٹا ہے، فلاں جگہ، اور فلاں وقت، پیدا ہوا، اور جس کے متعلق یہ تمام باتیں کہی گئی ہیں لیکن ان تمام باتوں میں ہم نے صرف "ذات کے متعلق چند باتوں" اور کم وبیش متغیر عوارض حال کے مختلف منطقوں کو معلوم کیا ہے، جس کا مرجع و مرکز یہ ذات ہے۔ پھر ہم اس ذات کو ہر جگہ ایک ہی سمجھتے رہے ہیں۔ لیکن کہا جا سکتا ہے، کہ یہ عوارض حال تین حیثیتوں سے جدا معلوم ہوتے ہیں۔ یہ ملکیت، ایک سلسلہ وار ترتیب، اور ان یگانہ اور فوری تغیرات کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جن کو ہم حسیت اور طلب کہتے ہیں۔ ملکیت یہاں بہت وسیع الاطلاق ہے۔ لوئی چہاردہم کہا کرتا تھا، کہ "یہ سب میرا ہے"، لیکن بقول لپس، اس کی رعایا میں سے حقیر ترین شخص بھی یہی کہ سکتا تھا۔ ہم اپنے آپ سے کہ سکتے ہیں، کہ "یہ میرا اپنا ہے، اور میرا وطن ہے"۔ بلکہ ہم تو تمام عالم خارجی کو اپنا کہ سکتے ہیں، کیونکہ یہ ہم کو دیا گیا اور ہم اس کو اچھی، یا بری طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہر وہ چیز جو مجھ پر اثر کر سکتی ہے، اور جس پر میں اثر کر سکتا ہوں، وہ کسی نہ کسی معنوں میں میری ہے۔ اسی لحاظ سے میں دنیا، ملک، حقوق و فرائض، جسم، اور روح کو اپنا کہتا ہوں۔ اگر سوال

کیا جائے کہ یہ کس کے ہیں، تو یہ جواب بالکل مہمل نہ ہوگا، کہ یہ میرے اپنے ہیں کیونکہ یہ عجیب و غریب تصور بھی اس مالکیت پر دلالت کرتا ہے، جو مجھ پہ اثر کرتی ہے، اور جس پر میں اثر کرتا ہوں لیکن خالص الیغو، یا حقیقی ذات، بلحاظ زمان اس سلسلہ کے ختم پر ہے، نہ کہ شروع پر کیونکہ جب تجربہ ترقی کرتا ہے، تو یہ سلسلہ گویا اندر اور باہر دونوں طرف وسعت پذیر ہوتا ہے[۱] اس بظاہر شدید الیغوئیت کا سراغ ذات کی غایات، یا اس کے اغراض میں ملتا ہے، جن کی کوئی حد نہیں ہوتی، یا پھر ان وسائل و ذرائع میں، جو ان اغراض و غایات کے آلات بنتے ہیں۔ بالفاظ دگر مالکیت کی انتہائی توجیہ حسیت اور ارادہ سے ہوتی ہے۔ جس چیز سے "میں لطف اندوز ہوتا ہوں" وہ میری ہے، اور جس چیز کو میں چاہتا ہوں، اپنا بنا لیتا ہوں، بشرطیکہ اس کے ذرائع پر مجھے قدرت حاصل ہے۔

ہم نے ابھی دیکھا ہے، کہ ذات کا تصور ہمارے باقیماندہ عقلی ساز و سامان کی بنا ہے، اور زیادہ تر اسی تصور کے مطابق یہ ساز و سامان اپنی صورت بدلتا ہے۔ عین اسی وجہ سے، اس کی تحلیل، اور اس کے ارتقا کی شرائط کی تعیین، دشوار ہے[۲]۔

---

[۱] کپڑے، قابلیت احضار کے لئے صرف متمدن اور مہذب اقوام میں ضروری ہیں اور ان ہی میں ان کا ایک خاص فلسفہ ہوتا ہے یا کم از کم ایک خاص نفسیات ہوتی ہے (دیکھو جیمس، پرنسپلز، جلد اول صفحہ ۲۹۲، اور لوٹزے، Microcosmos جلد اول، صفحہ ۵۹۲-۵۹۵) طبعی حالت میں نہ نافع ہوتے ہیں، نہ حقوق و فرائض (مصنف)

[۲] مفکرین کی ایک بڑی اگرچہ روز بروز کم ہونے والی جماعت اس قسم کی تجویز کو قبول کرنے میں پس و پیش کرے گی۔ اس جماعت کا ایک رکن کہتا ہے: "تمام دیگر بسیط اور بلاواسطہ احضارات کی طرح یہ شخصیت بھی ناقابل تعریف ہے ۔۔۔ اور زیادہ بسیط عناصر میں اس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ یہ ایک اصلی وجدان کی وضاحت میں ہمارے سامنے آتی ہے" (مینسل)۔ یہ اعتراض نفسیات اور علمیات کے اس خلط بحث سے پیدا ہوتا ہے، جس کو ہم اس سے قبل کئی مرتبہ دیکھ چکے ہیں (مثلاً مکان، یا وحدت، کی صورت میں) واقعہ یہ ہے کہ ایک تصور منطقی حیثیت سے اتنا بسیط اور بلاواسطہ، ہو سکتا ہے کہ یہ کسی اور تصور سے بالتبع لازم نہ آتا ہو، اور اس لئے ناقابل تعریف ہو لیکن یہی تصور نفسیاتی نقطۂ نظر سے ایک طویل عمل ارتقا کا نتیجہ ہو سکتا ہے، بلکہ کہنا چاہئے کہ لازمی طور پر ہوگا۔ ایک تصور جس قدر مجرد، یعنی علمیاتی ساخت کے لحاظ سے جس قدر اساسی ہوگا، اسی قدر زیادہ تفکر اس کو حاصل کرنے کے لئے درکار ہوگا۔ تجربہ کے نہائی اجزا کے "خیالات" کو حاصل کرنے کے لئے اس تجربہ کے بہت پیچیدہ اجتماعات کی ضرورت

اور مکمل تحلیل و تعیین تو ناممکن ہے۔ اس کوشش میں ہم کو احضارِ ذات، اور دیگر احضارات کے اس کی طرف انتساب میں احتیاط فرق کرنا چاہئیے، جس کو اکثر اوقات خصوصیت کے ساتھ "شعورِ ذات"، "حسِ باطنی" یا داخلی ادراک کہتے ہیں۔ ہر احضار جس میں احضارِ ذات بھی شامل ہے، کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ "یہ میرا احضار ہے، یہ میرا معروض ہے" یں وہ موضوع ہوں، جو اس کی طرف متوجہ ہے"۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ احضارِ ذات منجملہ دیگر احضارات کے ہے، اور ان کی طرح یہ بھی اصلی سلسلے کے تفرق کا نتیجہ ہے۔ لیکن ظاہر ہے، کہ قبل اس کے کہ دیگر احضارات اس سے متعلق کئے جا سکیں، اس میں کافی ترقی ہو جانی چاہئیے۔ دوسری طرف صرف ان ہی تعلقات میں، اور ان ہی کی بدولت، ذات کا صحیح تصور قائم کیا جا سکتا ہے۔ لہذا ہم شروع تو اس ذات سے کرتے ہیں، جو مُدرَک یا متخیل معروض ہے؛ اور ختم اس معروض کے تصور پر کرتے ہیں، بحیثیت اس کے یہ موضوع، یا "میں خود" ہے، جو اپنے آپ کو جانتی ہے۔ تمام دیگر احضارات کے برخلاف ذات میں (۱) بے نظیر دلچسپی ہے، اور (۲) ایک خاص باطنیت ہے۔ اس کے علاوہ یہ (۳) ایک فرد ہے، جو (۴) باقی رہتا ہے، (۵) فاعل ہے، اور (۶) اپنے آپ کو جانتا ہے۔

تجربی ذات کے متنوع اور مختلف مشمول کے اس عام بیان کے بعد اب ہم اس کو اور زیادہ پورے طور پر، اور تخلیقی نقطۂ نظر سے، بیان کرنے کی کوشش کریں گے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اگر یہ خیالات حاصل ہو جائیں تو پھر ان میں عقلاً وجدان کی تمام وضاحت موجود ہوتی ہے۔ لیکن صرف اس وجہ سے ان کو اس چیز کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئیے، جو نفسیاتی نقطۂ نظر سے سادہ اور بلا واسطہ احضار ہے۔ ان ہی آخری معنوں میں متشککین مثلاً ھیوم کی طرح برکلے اور کانٹ کے سے تصوریہ نے بھی ذات کے بلاواسطہ احضار سے انکار کیا۔ نفسیاتی حیثیت سے ذات کا تصور فکر کا حاصل ہے، نہ کہ حس کا عطی۔ یہی وجہ ہے، کہ برکلے نے تو اس کو "درک" (Notion) کہا، اور ھیوم نے اس کو فلسفیانہ واہمہ سمجھا۔ کانٹ (جس کو "ادعائی نیند" سے ھیوم نے ہوشیار کیا) ان دونوں کے بین بین رہا۔ برکلے کے لئے یہ درک وجودیاتی (Onto ogical) تھا، اور کانٹ کے لئے یہ کم از کم "منطقی" تھا، یہ ایک Idea of reason کا باعث ہوتا ہے، جو، اگرچہ "مضبوط ترین" پر مبنی ہے، لیکن قابلِ ثبوت نہیں (مصنف)

کثیرالوقوع غلط فہمیوں کے مدنظر ہم کو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ اب ہم کو براہ راست تجربہ کے موضوع سے نہیں، بلکہ اُس چیز کے تفرق اور ارتقا سے تعلق ہے، جس کو ہم نے اس کا "احضار" کہا ہے، جس کی طرف ہماری ترقی پذیر عقل ہو دی ہوتی ہے، یعنی یہ کہ ہم کو اس موضوع (میں) سے سروکار نہیں، جو ذی شعور ہے، بلکہ معروض (مجھ) سے ہے، جس کا اس موضوع کو شعور ہوتا ہے۔

احضاری ذات میں قدیم ترین اور آخر وقت تک اہم ترین (جس کو ہم شاید جڑ، یا مادی عنصر بھی کہہ سکتے ہیں) جزو وہ ہے، جس کو مختلف فلاسفہ نے حیاتی حس، یا جسمی شعور[1]، کے مختلف ناموں سے یاد کیا ہے۔ اسی سے مخصص احساسات کی تنش[2] کی زیادہ ترتیین ہوتی ہے اور یہ تقریباً غیر محسوس طور پر ہماری "اعلیٰ حیات" میں داخل ہوتا ہے۔ بعض اوقات کسی سنگین مرض میں تمام جسم، یا اس کا کوئی حصّہ احساسیت عامہ سے محروم ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں تمام جسم، یا وہ حصّہ بالکل غیر، بلکہ معاندانہ معلوم ہوتا ہے۔ اختلال شخصیت کی بعض صورتوں میں یہ انتہائی جسمی عدم احساسیت اور فقدان قابلیت عقل اور حافظے کو ماؤف نہیں کرتی۔ ایسی صورتوں میں مریض خود اپنے وجود میں شبہ کرتا ہے یا اس سے انکار کر دیتا ہے۔ پروفیسر ریبو نے ایسے ہی ایک مریض کا ذکر کیا ہے، جو اپنے آپ کو دو برس سے مردہ سمجھ رہا تھا، اور بہت پریشان تھا۔ ان ضعیف، لیکن غیر متعین، عضوی احساسات میں شروع ہی سے جو براہ راست دلچسپی لی جاتی ہے، اس کی وجہ یہ نہیں ہوتی، کہ یہ ان عضویاتی وظائف کا لازمہ ہوتے ہیں، جو عضویہ من حیث العضویہ کے لئے ضروری ہوتے ہیں، بلکہ صرف اس لئے کہ یہ سب سے زیادہ قریبی اور سب سے زیادہ مستقل منابع حسیت ہیں۔ دیگر احساسات کے ساتھ شروع میں جو دلچسپی ہوتی ہے، وہ موضوعی انتساب کے واسطہ سے ہوا کرتی ہے اور ان احساسات کی خاطر ہوتی ہے، جو بالواسطہ طور پر دلچسپ ہیں۔ لیکن کبھی بھی ذات کے ساتھ اتنے قریبی اور غیر منفک تعلقات

---

[1] Somatic Consciousness

[2] Tone

پیدا نہیں کرتے، جتنی کہ یہ "حسی تجسیم" کرتی ہے۔ اس کے علاوہ ان میں وہ باطنیت بھی نہیں ہوتی۔

اس طرح اب ہم دوسری یعنی باطنیت کی بحث پر پہونچ جاتے ہیں جس وقت تعین اور اک شروع ہوتا ہے، اسی وقت جسم بحیثیت ممتد، دیگر اجسام سے متمیز ہو جاتا ہے اور جن عضوی احساسات کا مقام معلوم کیا جا سکتا ہے، ان کو اس کے اندر فرض کیا جاتا ہے۔ اسی کے ساتھ ساتھ دیگر اجسام کے اس پر عمل کرنے سے لذات اور آلام پیدا ہوتے ہیں، حالانکہ ان میں سے ایک کے دوسرے پر عمل کرنے سے یہ پیدا نہیں ہوتے۔ پھر صرف جسم ہی وہ چیز ہوتا ہے، جو ان حیات کے ردعمل کی وجہ سے براہ راست متحرک ہو جاتا ہے۔ اس حرکت کا مقصد یہ ہوتا ہے، کہ اس کو ان چیزوں کے قریب لے آئے، جو "رغبت" پیدا کرتی ہیں، اور ان سے دور لے جائے، جو "کراہیت" کا باعث ہوتی ہیں۔ اس طرح یہ نہ صرف "بھرے ہوئے" "مکان کا نمونہ" اور وہ مرکز بن جاتا ہے جس سے تمام مقامات کا اندازہ لگتا ہے، بلکہ یہ ہم کو اور اوروں کو فی الواقع متحس اور ذی حیات ذات کا وہ غیر مشتبہ اور ہر دم موجود رہنے والا "شئی" مہیا کرتا ہے، جس کے لئے باقی کی تمام اشیا خارجی، کم و بیش بعید، اور ان میں سے بعض بالکل غائب ہوتی ہیں۔ لہذا جسم میں پہلے پہل ہم ایک خاص مقدار کی فردیت، استقلال، اور باطنیت پاتے ہیں، جو ذات سے تعلق رکھتی ہے۔ ہم اس کو (۱) ذی حس اور اشتہائی ذات کہ سکتے ہیں۔

لیکن تمثل کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جسمانی ذات میں وہ چیز پیدا ہوتی ہے، جس کو ذات کا "داخلی منطقہ" کہ سکتے ہیں، جس میں اور بھی زیادہ وحدیت اور استقلال ہوتے ہیں۔ اس سطح پر ہم کو نہ صرف اس جسمانی ذات کا وجدان ہوتا ہے، جو یہاں "کارکن" یا "کارپذیر" ہے۔ یہاں ان باتوں اور کاموں کی یادداشتیں بھی ہوتی ہیں، جو اس نے زمانہ گزشتہ میں مختلف اوقات میں کئے تھے، اور ان باتوں کی امیدیں بھی

---

(۱) Sensitive and Appetitive Self

ہوتی ہیں، جو یہ زمانۂ آئندہ میں کرے گی۔ اس وقت تک خارجی ارتسامات ندرت کھو چکتے ہیں، اور کم و ثلثی ہو جاتے ہیں۔ اس کے برخلاف سلسلۂ تصورات، بلحاظ تعداد، وضاحت اور تحرک بہت زیادہ ہوکر توجہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے، اور اکثر تو محسوسات کو بالکل خارج کر دیتا ہے۔ اس تمام تذکر، یا محویت، کا مرکز وہ چیز ہوتا ہے جس کو ہم ذات کی جنسی تمثال کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس پر کوئی زمانی، یا مکانی، نشان نہیں ہوتا۔ اور جو چیز کہ یاد کی جاتی ہے، یا جو چیز کہ تخیل میں لائی جاتی ہے، اس کی تمام دلچسپی اس بات کا نتیجہ ہوتی ہے، کہ یہ اس مکمل کل کا ایک جزو، یا پہلو ہے۔ اس طرح موجودہ ادراک اور جسمانی اشتہاآت سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی ہو سکتا ہے، کہ نئی خواہشات میں حرکت ہو، اور پرانے جذبات از سر نو پیدا ہوں، درانحالیکہ ہر وہ جو موجود ہے بالکل غیر دلچسپ اور بے اثر ہو۔ لیکن خواہشات اور جذبات اگر وہم سے بھی پیدا ہوں، تب بھی ان کے ساتھ ہمیشہ واقعی عضوی اضطرابات ہوتے ہیں، اور یہ کسی قسم کے بھی ہوں، ذات کی جنسی تمثال ان کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس طرح اس باطنی ذات، جس کو طبعی انسان حجاب حاجز[51] (جو ان جذبی ہیجانات کا صدر مستقر ہے) میں مکین سمجھتا ہے، اور اس کے علاوہ تمام مرئی و ملموس جسم کا تقابل پیدا ہوتا ہے[52]۔ اس باطنی ذات کو ہم (۲) تخیل اور خواہش کرنے والی ذات کہہ سکتے ہیں۔ بعض لوگ ہمیشہ "نفسی ضعف"[53] کی حالت میں رہتے ہیں، جو بے غرض و بے پروا، کاہلانہ اور میکانکی زندگی بسر کرتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ تمثل اور حافظے کے نتائج ان میں بہت ضعیف ہو جاتے ہیں۔ اس حالت کے لئے ڈوگس[54] "عدم تشخص[55]" کا نام تجویز کرتا ہے، اور اس کو اس حالت سے مختلف سمجھتا ہے، جس میں شخصی ترکیب بالکلیہ مفقود ہوتی ہے۔ اس میں "باطنی ذات" بالکل اجنبی سمجھی جاتی ہے، جس طرح کہ مذکورۂ بالا صورت میں جسم اجنبی سمجھا گیا تھا۔ "باطنی ذات"

---

[51] Midriff

[52] یہی بنا ہے وحشی اقوام کے اس عام خیال کی، کہ روح ایک چھوٹا آدمی ہے جو ہمارے اندر رہتا ہے (مصنف)

[53] Psychasthenia

[54] Dugas

[55] "Impersonalization"

کی اس ظاہری اجنبیت کا مثنی اس عجیب و غریب حالت میں ملتا ہے ؛ جس کو
حالت وجد کہتے ہیں۔ سینٹ کیتھرین کا قول ہے کہ میں ایسی حالت میں "جسمانی
آنکھ سے کچھ نہیں دیکھتی اور جسمانی کان سے کچھ نہیں سنتی"۔ اور یہ کہ "حالت بیخودی
میں جسم بالکل بے قوت ہوتا ہے"۔

ذات کا یہ "باطنی جسم" یا لباس اعلیٰ حواس کے لئے ناقابل وصول ہے اور
اس کا مقام بھی غیر واضح طور پر معلوم کیا جا سکتا ہے۔ اس کا تشکلی استحضار بھی نہیں
ہو سکتا لیکن جب یہ موجود ہوتا ہے تو وہ عضوی احساسات جن سے یہ مرکب ہوتا
ہے، دیگر تصورات و خیالات پر نہایت قوی، اور اکثر ناقابل ضبط، اثر کرتے ہیں۔ ان میں
ہر ایک کا اپنا مناسب سلسلہ ہوتا ہے، اور اس طرح جب وقتاً فوقتاً ہمارے جذبات
متغیر ہوتے رہتے ہیں، ان میں سے ہر ایک اُن خصائص میں شدت پیدا کرتا ہے
جن سے اُس نے اصل میں تصور کا ڈھیلا ڈھالا تصور پیدا کیا تھا، اور اسی حد تک
دوسرے خیالات و تصورات کو دبا دیتا ہے۔ طبعاً تو یہ ایک طرح کا تعادل ہے،
جس کی طرف وہ عود کرتے ہیں، اور ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ یہی تعادل نام نہاد
مزاج، یا خصلت، کی تعیین کرتا ہے۔ اس طرح ذات کے احضار میں کافی یکسانی
اور تسلسل پیدا ہو جاتے ہیں لیکن صحت عقل کی حدود کے اندر بھی مزاج کے
اچانک تغیرات ممکن ہوتے ہیں، مثلاً ہسٹیریا کے مریضوں میں، یا "سیمابی" مزاج والے
اشخاص میں، یا ادنیٰ حیوانات میں، اس وقت جب والدینی جبلت کا زور ہوتا ہے،
ان حدود سے باہر "مکمل مفارقت" پیدا ہو سکتی ہے۔ بظاہر یہ سنگین حشوی اختلافات
یا خود نظام عصبی کے حصوں کے تغیر تغذیہ کو مستلزم ہوتا ہے۔ اب ایک نئی
ذات پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہے، جو نہ صرف یہ کہ پرانی ذات سے علیحدہ ہوتی ہے۔
اور پرانی ذات کے ابتدائی علم و عمل کے سوا پرانی ذات کی ہر چیز سے محروم
ہوتی ہے، بلکہ بلحاظ مذاق و میلان پرانی ذات کی ضد بھی ہوتی ہے۔ چنانچہ ہو سکتا
ہے، کہ پرانی ذات باحیا ہو اور نئی بے حیا، پرانی شجاع و بہادر، اور نئی بزدل
اور ڈرپوک، وغیرہ۔ پھر جس طرح صحیح العقل، لیکن غیر مستقل سیرت والے، اشخاص
میں ایک حالت جذبی دوسری حالت جذبی کے بعد پیدا ہو سکتی ہے، اسی طرح

صحت عقل کی حدود سے گزرنے کے بعد نام نہاد "کثیر شخصیتوں" میں سے باری باری ایک ایک ظاہر ہو سکتی ہے، اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے لئے نہ صرف اجنبی بلکہ غیر معلوم ہو، جو مختلف جذبی حالتوں کے ساتھ جو سلاسل تصورات ہوتے ہیں، وہ تو صرف ایک حد تک ایک دوسرے کو خارج کرتے ہیں اور وہ کبھی نہ اس قدر کہ شخصی عینیت کے احساس کو بالکلیہ منتزع کردیں، لیکن شخصیت کثیرہ کی مثالوں میں یہ انشقاق و انتزاع مکمل ہوتا ہے۔ ان شخصیتوں میں سے ہر ایک کو ایک "عقلی نظام" یا "کائنات بحث" سے بھی تشبیہ دی جا سکتی ہے، جو دیگر عقلی نظامات یا "کائنات بحث" سے علیحدہ ہے۔ وہ شخص اس خاص وقت میں اسی شخصیت کے اندر محدود ہوتا ہے۔ لیکن تاہم یہ سب ایک ہی موضوع کے ہاں بڑھتی اور پلتی ہیں، اور ابتدائی احضارات یادداشتوں اور تصورات کی ایک ہی بنا پر مبنی ہوتی ہیں۔

احساس اور تمثل کی ادنیٰ سطح پر احضار ذات کی نفسیاتی نشو و نما اور ساخت کی سب سے زیادہ اذعان بخش مثالیں ان ہی مختل اذہان کی قابل رحم حالت میں ملتی ہیں۔

لیکن تعقل کی اعلیٰ سطح پر بھی ان کی مثالوں کی کمی نہیں۔ اب ہم اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم اکثر دیکھ چکے ہیں، ادراک و تمثل، اور تمثل اور تعقل کے درمیان کوئی متعین اور واضح حد فاصل نہیں۔ اس طرح جسمانی یا عضوی اضطرابات تمثلی اعمال پر اثر کرتے ہیں، اور تمثلی اعمال تعقلی اعمال پر۔ اس اعلیٰ سطح کو پیش نظر رکھ کر ان غیر طبعی صورتوں کو اکثر "افتراقات شخصیت" کہا جاتا ہے۔ لیکن چونکہ تاثری اور جذبی اختلالات سے پیدا ہونے والے تمثلی اختلالات ان کی علت قریبہ ہوتے ہیں، لہذا تجربی ذات کی تکوین کی تحقیق سے قبل ان پر غور کرنا مفید معلوم ہوا۔
عقلی سطح پر پہونچنے کے بعد ہم اس تصور سے دوچار ہوتے ہیں، جو ہر فرد عاقل شخص کم و بیش وضاحت کے ساتھ بحیثیت ایک شخص، "الف یا ب"، کے قائم کرتا ہے جس کی ایک خاص سیرت ہے، خاص مذاق اور اعتقادات ہیں، خاص سوانح عمری ہے۔

؎ دیکھو باب دوازدہم، بند ۵ (مصنف)

اور خاص غایت حیات ہے۔ دیگر تصورات کی طرح، اس تصور کی تشکیل کا بڑا آلہ بھی زبان اور بالخصوص وہ اجتماعی تعامل ہے، جس میں زبان مدد کرتی ہے۔ اس وقت تک تو احضارِ ذات نے غیر ذات کے احضار کی تشکیل کی ہے، یعنی یہ کہ خارجی اشیاء کی تعبیر و تاویل کم و بیش اخراجاً ہوئی ہے۔ لیکن اب یہ ترتیب کم و بیش معکوس ہو جاتی ہے۔ بچہ مشاہدہ کرنے، سمجھنے، اور تقلید کرنے، سے اپنی داخلی ذات کا مکمل تر علم حاصل کر لیتا ہے، اور اس میں وہ چیزیں اس کی مدد کرتی ہیں، جو وہ خارجی اشخاص میں پہلی مرتبہ معلوم کرتا ہے[1]۔ آدم سمتھ نے نہایت خوبی کے ساتھ ضمیر[2] پر بحیثیت اجتماعی نتیجے کے، بحث کی ہے۔ دیگر اشخاص کی سیرتوں اور اعمال کا مشاہدہ کر کے ہم خود اپنی سیرت اور اعمال کا معائنہ کرنا شروع کرتے ہیں۔ "ہم اپنے آپ کو خود اپنے کردار کا تماشائی سمجھتے ہیں، اور معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں، کہ اس لحاظ سے یہ ہم پر کیا اثر کرے گا۔ صرف یہی وہ آئینہ ہے، جس میں ہم، دوسروں کی آنکھوں سے، خود اپنے کردار کی مناسبت کو دیکھ سکتے ہیں۔" ضمیر شعور کا ایک اہم پہلو ہے، اور کسی زمانے میں اس اصطلاح سے اسی پہلو کو ظاہر کیا جاتا تھا۔ فرانسیسی زبان میں اب بھی اس پہلو کے لئے یہی لفظ (Conscience) مستعمل ہے۔ اس حد تک تو صرف "ہمیں" (Us) سے "مجھ" کو معلوم کیا جا سکتا ہے۔ مشترک غایات کے لئے اجتماعی فعل سوسائٹی کا اہم نوعیت ہے، اور اپنے خاندان یا قبیلے کے نفع کے لئے مجلس مشورت قائم کرنے سے ہر ایک شخص خود اپنے نفع کے لئے

---

[1] شخصیت جس انگریزی لفظ (Personality) کا ترجمہ ہے Persona سے مشتق ہے جس کے معنی "نقلی چہرہ" (Mask) کے ہیں۔ ایک شخص خود اپنے تعلق سے تو اس "نقلی چہرے" کو استعمال نہیں کرتا، لیکن اور لوگوں کے اس سے تعلقات، یا اور لوگوں سے اس کے تعلقات کو ظاہر کرنے کے لئے یہ بہترین لفظ ہے۔ اس طرح یہ تمام دنیا ایک سٹیج بن جاتی ہے۔ اپنے باپ سے اس کا سلوک ایک ہوتا ہے اور بیٹے سے دوسرا۔ وہ اپنے ماتحتوں پر حکومت کرتا ہے اور اپنے افسروں کے سامنے باادب کھڑا ہوتا ہے۔ اپنے ہمجولیوں میں آزاد طبع اور خوش مزاج ہوتا ہے، اور اپنے شاگردوں میں ڈراؤنا اور خوفناک۔ مختصر یہ کہ اس کا پارٹ ماحول کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے (مصنف)

[2] Conscience

اپنے آپ سے مشورہ کرنا سیکھ جاتا ہے۔ مشترک عام خوشی و بہبودی کے خیال کے ساتھ ساتھ ذاتی مسرت کا خیال پیدا ہوتا ہے بحیثیت اس کے کہ یہ ہنگامی تشفی سے متمیز ہے۔" اوروں کا خیال رکھنے" کے ہیجانات معقول جب ذات سے دوچار ہوتے ہیں۔ اب اس طرح جو تفکرات و تاملات پیدا ہوتے ہیں، ان میں فعلیت اعلیٰ ترین صورتوں تک پہونچتی ہے ہماری مراد فکر کی صورتوں اور ارادے کی صورتوں سے ہے۔

مقدم الذکر میں ہم خیالات و تصورات کی اس سطح پر پہونچتے ہیں، جو سادہ تمثل یا حافظہ کی انفعالی حالت کے مقابلے میں صراحۃً فعلی ہوتی ہے۔ اس طرح" فکر کرنے والے" اور اس کے فکر کے معروضات کا تقابل رونما ہوتا ہے۔ ان معروضات میں ذات کی وہ محض جنسی تمثال بھی شامل ہوتی ہے جس میں سے ذات بحیثیت ایک شخص کے، اس تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔ موخر الذکر میں اسی طرح کا، بلکہ اس سے بھی زیادہ شدید تقابل اس چیز کے عمل کا لازمہ ہوتا ہے جس کے لیئے "ضبط نفس[1]" کی گمراہ کن اصطلاح وضع کی گئی ہے "ضبط نفس" سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ یہ شخصی ذات ان اشتہاآت اور خواہشات، یا بقول مٹلر، "مختلف فطری تاثرات" کو قابو میں کرے جو اس کے راستہ میں رکاوٹیں پیدا کرتے، بعینہ جس طرح کہ خارجی اشیا ان میں مانع آتی تھیں۔ مختصر یہ کہ (۲)، فکر کرنے والی اور ارادہ کرنے والی ذات کے مقابلے میں تمثل اور خواہش کی یہ پہلی ذات بھی خارجی بن جاتی ہے۔ اب یہ اصلی معنوں میں ذات نہیں رہتی، بلکہ ذات کی محض ملکیت، یا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مخلوق بن جاتی ہے۔

یہ استدلال کرنے والی اور اپنا انتظام کرنے والی ذات کسی طرح سے بھی مقامی فرض نہیں کی جاتی۔ خیالات پر فکر کرنے اور توجہ جمانے کی کوشش تو بلاشبہ دماغ کی طرف منسوب کی جاتی ہے، لیکن یہ انتساب بالکل ایسا ہی ہے، جیسے دیگر کوششوں کو آلات حس، یا دیگر اعضاء کی طرف منسوب کیا جائے پھر جب کبھی ہم فکر کرتے یا ارادہ کرتے ہیں، تو حسیت بھی پیدا ہوتی ہے، اور حسیت اور ارادہ ہمیشہ کسی جذبی صدا ے بازگشت یا جسمانی تاثر کا باعث ہوتے ہیں۔ لیکن ان کو بھی ہم حسیت کے اثرات

---

[1] (Extra-regarding Impulses) یہ بنتھم کی اصطلاح ہے، جس کو ہم مٹلر کے مخصوص خارجی اشیا کی طرف مخصوص محبت کے لئے استعمال کر رہے ہیں (مصنف)

Sell control [1]

اور اس کے خارجی مظاہر سمجھنے لگتے ہیں۔ اب اگر ہم ذات کے اس جدید ترین پہلو کو "باطن ترین ذات" کہیں، تو یہ گویا ایک استعارہ ہوگا۔ تمام تمثلی مشین اور "خواہشات جن کی طرف یہ توجہ ہوتی ہے، وہ معروضات نہیں سمجھے جاتے، جو ذات کے سامنے حاضر، اور اس طرح اس سے متمیز ہیں، بلکہ یہ بذات خود ممتد اشیا فرض کئے جاتے ہیں۔ فکر کرنے اور ارادہ کرنے میں، بحیثیت فکر اور ارادہ کرنے کے، حقیقی معنوں میں مکانی اضافات شامل نہیں ہوتے؛ اگرچہ معروضات اب بھی ان سے مدلول ہوتے ہیں۔

اس طرح آخر کار ہم کو وہ حیثیت نظر آنے لگتی ہے، جو کم از کم ہمارے لئے نہائی ہے۔ ہماری مراد شعور کے اس تعلق میں موضوع و معروض کی ثنویت سے ہے، جس کو تمام دیگر مکانی، زمانی، یا کسی اور قسم کے اضافات فرض کرتے ہیں۔ یہ ثنویت علم کی ترتیب میں تو آخری ہوتی ہے، لیکن ہم دیکھ چکے ہیں، کہ اس کو ہم کو تمام واقعی تجربات کی لابدی شرط فرض کرنا پڑتا ہے، یہ تجربات کسی قدر سادہ و بسیط کیوں نہ ہوں۔ اس لحاظ سے یہ ثنویت وجود کی ترتیب میں پہلی ہوتی ہے[1]۔ تجربہ کے اسی موضوع کو ہم (یہ) خالص انفرادی ذات کہتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اس میں اور مذکورہ بالا فکر کرنے والی ذات میں کیسا تعلق ہوتا ہے؟ ان کا تعلق وہی تعلق ہوتا ہے، جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ایک منطقہ تو انسان کو سوسائٹی سے زیادہ قریب کرتا ہے اور دوسرا ذات سے۔ سوسائٹی کے رکن کی حیثیت سے ہر ایک شخص زندگی کے اس ڈرامے میں بہت سے پارٹ کرتا ہے، یعنی یہ کہ اس کی بہت سی اجتماعی ذاتیں ہوتی ہیں۔ اس طرح وہ اپنے آپ کو وہ ایک متعدد کرنے لگتا ہے، جو ان سب کا پارٹ کرتا ہے۔ دوسرے اشخاص کی گفتگو سے اجتماعی ڈراما پورا ہوتا ہے، اور اسی سے وہ اپنے آپ کو بحیثیت ایک شخص کے معلوم کرتا ہے۔ لیکن اپنا پارٹ کرنے سے قبل ہر شخص کو اکثر فکر کا ارادہ کرنا پڑتا ہے، تجویزیں قائم کرنی پڑتی ہیں، اور جو نیا

---

[1] دیکھو باب دوم، مبحث ۲ (مصنف)

پارٹ کہ وہ کرنے کی کوشش کر رہا ہے، اس کو تصنیف کرنا پڑتا ہے، اور اس کی مشق کرنی پڑتی ہے۔ اس فکر کرنے، ایجاد کرنے اور فیصلہ کرنے میں وہ اپنی باطنی ترین ذات کو بحیثیت اس کے متحقق کر لیتا ہے، کہ یہ اس وقت اس کے طرز و طور میں ایک متعین ترقی کو صورت دے رہی ہے۔ اس کی تمام عمر میں اس قسم کے لمحے اکثر آتے ہیں۔ ان میں سے کسی میں بھی وہ محض ایکٹر نہیں ہوتا۔ یہاں اسٹیج ہی موجود نہیں ہوتی، اور وہ ایکٹ نہیں کرتا۔ برخلاف اس کے وہ خود مختار ہوتا ہے، پیدا کرتا ہے، اور حکم نافذ کرتا ہے۔ اس کی اجتماعی ذاتوں، اور بقول بعض، اس کی اس "روحانی ذات" میں تعلق یہ ہے، کہ یہ ان سب کے لئے مرکزی ہے بعینہ یہی تعلق اس ذات کے عینی لمحوں اور خالص ایغو میں ہوا کرتا ہے، یعنی یہ خالص ایغو بھی ان لمحوں کا مرکز ہوتا ہے۔ یہی ہمارے باطنی ترین افکار کا مفکر، اور یہی ہمارے افعال کا فاعل ہوتا ہے! اب یہ ذات کا احضار نہیں، بلکہ وہ ذات ہے، جو اس احضار اور دیگر احضارات کی مالک ہے لیکن کیا یہ معلوم ہے؟ یہ سوال ہم کو اپنی دوسری تحقیق کی طرف لے جاتا ہے۔ اس تحقیق سے اس امر تنقیح طلب کی توضیح ہوگی۔

"داخلی ادراک" یا شعور ذات

(۲) اگر ہم "خارجی ادراک" کو Sp O کی علامت سے ظاہر کریں، اور یہ مان لیں، کہ وہ ذات، یا موضوع، جس کا ہم کو شعور ہوتا ہے، یعنی تجربی ایغو یا "مجھ" جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے، ایک ملتف احضار ہے، اور اگر ہم اپنے اس عقیدے پر قائم رہیں، کہ خالص ایغو، یا "میں" کی قابلیت حسیت یا قوت توجہ کا بلا واسطہ احضار نہیں ہوتا، تو ہم نام نہاد "داخلی ادراک" یا تفکر کو Ip {M P O کی علامت سے ظاہر کریں گے۔ اب یہاں ہم کو M اور I اور P اور P کا تعلق دریافت کرنا ہے۔ MpO کی علامت بہت سے

متنوع عینی تجربات پر دلالت کرتی ہے۔ ہم ابھی دیکھ چکے ہیں، کہ ملتف (M) پر بھی اسی کا اطلاق ہوتا ہے، اور یہ بداہتہً O کے لئے بھی صحیح ہے، کیونکہ یہ (O) کے مختلف تفرقات کو مستحضر کرتا ہے۔ P میں اختلاف کی توضیح کے لئے مندرجۂ ذیل مثالیں کافی ہیں :۔ مجھ کو بجلی کے دیکھنے، گرج کے سننے، صحیح کی خبروں کے یاد رکھنے، اپنے دوست کی صورت تخیل میں لانے، اور موسیقی سے لطف اندوز ہونے کا شعور ہے۔ پھر اگر ہم حسیت کو بھی "اعمال" میں شریک کریں، تو ہم لاک کے ہمزبان ہو کر کہہ سکتے ہیں، کہ P یہاں علامت ہے" ہمارے اندر خود ہمارے ذہن کے اعمال کی، جب یہ ان تصورات میں مصروف ہو، جو اس میں موجود ہیں۔ جب روح فکر کرنا اور غور کرنا شروع کرتی ہے، تو یہ اعمال فہم کے لئے تصورات کا ایک اور مجموعہ مہیا کرتے ہیں، جو خارجی اشیا سے حاصل نہ ہو سکتا تھا۔"

لیکن اکثر خیال ظاہر کیا گیا ہے، کہ شعور، اور تفکر، یا نام نہاد "داخلی ادراک" کا فرقِ حقیقی فرق نہیں۔ برخلاف اس کے جاننا، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں "ایک ہی تصویر کے دو رخ ہیں"۔ لیکن کم از کم نفسیات کے لئے ایک ہی تصویر کے دو رخ ایک ہی نہیں ہوتے۔ نہ صرف یہ کہ کسی چیز کو محسوس کرنا، اور یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، ایک ہی نہیں، بلکہ یہ جاننا کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، اور یہ جاننا کہ ہم جانتے ہیں، کہ ہم محسوس کر رہے ہیں بھی مختلف چیزیں ہیں۔ شاید یہی فرق معمولی تفکر، اور نفسیاتی مطالعۂ باطن میں ہے[۵]۔ ان واقعات کو معلوم کرنے، اور ان کو علیحدہ

---

[۵] اس عقیدہ پر ایک مہلک اعتراض یہ کیا گیا ہے، کہ یہ لاالی النہایہ رجعت کے امکان پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن یہ کیوں نہ کرے؟ اگر محسوس کرنا بغیر یہ جانے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں، یا جاننا بغیر یہ جانے کہ ہم جانتے ہیں، ممکن ہوتا، اور اگر یہ نام نہاد رجعت تجربہ میں ترقی نہیں، بلکہ اس کے وجود کے مقدم شرائط پر دلالت کرتی، تب تو یہ اعتراض سنگین ہوتا۔ ہم تفکر، یا نائد سے زائد ارلوی مطالعۂ باطن میں اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہونچ سکتے ہیں، جس طرح ابعاد ثلاثہ کے باوجود ہم ایک اور حیثیت سے اپنے تجربہ کی آخری حد تک پہونچ سکتے ہیں۔ لیکن یہ فرض کرنے میں کون سی لغویت ہے، کہ ایک شعور ایسا ہے، جو ہمارے شعور ذات کے مقابلے میں زیادہ ترقی یافتہ اور صریحی ہے، اور یہ ترقی یافتہ شعور ہمارے شعور ذات سے اتنا ہی آگے ہے، جتنا کہ ہمارا شعور بہائم کے شعور سے ہے۔ حقیقت یہ ہے، کہ کیا یہ نہیں

علیحدہ رکھنے میں دقت ہوتی ہے، وہ بداہتہً قدیم وجدید کے لازمی اجتماع کا نتیجہ ہے یعنی یہ کہ ہم جب تک کہ ہم فی الواقع محسوس نہ کر رہے ہوں، اس وقت تک ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہم محسوس کر رہے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں، کہ اس کا عکس بھی صحیح ہے۔ ان دونوں حالتوں کا الگ ہونا ایک طرح تو ان کی بنام ناموافقت سے ثابت ہوتا ہے، اور یہ ناموافقت نتیجہ ہے رویہ میں اس فرق کا، جو ان کے لئے درکار ہوتا ہے۔ جو کام کہ ہم کرنا چاہتے ہیں، وہ اس وقت تک اچھی طرح نہیں ہوسکتا، جب تک کہ اس کرنے کے دوران میں ہم اپنے آپ کو گم نہ کردیں، بشرطیکہ یہ کام میکانکی نہ ہو۔ اس باہمی علیحدگی کی مزید توجیہ اس واقعہ سے بھی ہوتی ہے، جو اکثر نفسیات کو عیبناک کرنے کے لئے بیان کیا جاتا ہے، یعنی یہ کہ نام نہاد مطالعۂ باطن، بلکہ ہر قسم کا تفکر حقیقت میں کم و بیش نگاہ واپسیں ہوتا ہے۔ غصے یا محویت کی حالت میں ہم ان حالتوں کو معلوم نہیں کرتے۔ ان کا علم ہم کو ان کے ختم ہوجانے کے بعد، یا اگر یہ بہت زیادہ دلچسپ نہیں تو ان کے دوران میں توجہ کے انقطاعات سے ہوتا ہے، جب ہماری توجہ اپنی اصلی غایت سے ہٹ جاتی ہے۔ نگاہ واپسیں میں زمانی فصل اور اس سے پیدا ہونے والی کم شدت، کی وجہ سے بیک وقت زیادہ استحضارات کی طرف توجہ کی جاسکتی ہے، بہ نسبت ان احضارات کے، جو بیک وقت معلوم کئے جاسکتے ہیں۔ ان میں ایک طرح کی "کونے وار جسامت" شامل ہوتی ہے۔ اس طرح جب ہمارا ذہن بحالت فعلیت ہوتا ہے، تو ایک مکمل حالتِ نفسی کے موضوعی اور معروضی اجزا شعور کے ایک ہی مرکز، بلکہ ایک ہی مبدا میں مجتمع نہیں ہوسکتے۔ لیکن نگاہ واپسیں میں ایک معنوں میں ایسا ہوسکتا ہے۔ تذکر کے لئے جرمن زبان کا لفظ Erinnerung "باطنی ادراک" میں رویہ کے تغیر اور نگاہ واپسیں کے میلان کی کافی شہادت ہے۔ اس تمام تقریر کا ماحصل یہ ہے، کہ شعور اور شعور ذات کو ہم معنی اور متحد کرنے، اور اس طرح تمام تجربہ سے تفکر کو مدلول کرنے کی کوشش ناکامی پر ختم ہوتی ہے۔ لہٰذا اب ہم اپنی اصلی تحقیق کی طرف عود کرتے ہیں۔

ہم کو موضوعی اجزا، جن کو ہم نے Mp' کی علامت سے ظاہر کیا ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کہا جاسکتا، کہ "ضمیر" تفکری اجتماعی شعور محض شعور ذات کی ترقی یافتہ صورت ہے؟ (دیکھو باب نہم بند ۱۲) اور کیا یہ ممکن نہیں، کہ ایک شعور اس سے بھی اونچا ہو یعنی "خدا کا شعور"؟ جو گویا تمام شعور کی آخری حد ہے (مصنف)

کی بابت دریافت کرتا ہے، کہ شعور ذات کی سطح پر آخر وہ کون سی چیز ہے، جس کا ہم کو "ادراک" ہوتا ہے، ادراک ایک احساسی بنا پر دلالت کرتا ہے، اور چونکہ ہم اس سے قبل "حس باطنی" کے وجود[1] پر کوئی شہادت نہیں لا سکے ہیں، اس لئے معلوم ایسا ہوتا ہے، کہ جس چیز کا ہم کو "ادراک" ہوتا ہے، وہ بالضرورت کوئی ایسی چیز ہونی چاہئے، جس کو عضویہ اور اس کے ماحول سے تعلق[2] ہو۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ M کے لئے اس وقت صحیح ہوتا ہے، جب یہ ذی حس اور اشتہائی ذات کا احضار ہو۔ یہ P کے لئے بھی صحیح ہے، جو (M) کے اس منطقہ کو اس کے معروضی تفرق (O) کے ساتھ متعلق کرتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ حیوان اور انسان کا بچہ شروع شروع میں عالم خارجی کے ادراک کے وقت اپنے آلات حس سے بالکل بے خبر ہوتے ہیں۔ لیکن جب توجہ کو جمانے میں، دیکھنے، سننے، یا کسی اور طرح اس چیز کو احساسی طور پر تمیز کرنے میں، جو ہمارے سامنے ہے، ہم کو اپنی عضلی انضباطات کا شعور ہوتا ہے، تو آلات حس بھی ہمارے شعور میں آجاتے ہیں۔ یہ حالت اس وقت بالخصوص ہوتی ہے، جب تکان، کسی خلیقی نقص یا ہیج کی شدت کی وجہ سے فرید فعلیت اس وقت کے لئے الم انگیز ہو جائے۔ یہاں یہ الم P کو M یا جسمانی ذات کی طرف منسوب کرنے کا محرک بنتا ہے۔ یاد کرنا، توقع کرنا، تصور کرنا، اور ان کے علاوہ فکر کرنا، اور ارادہ کرنا، وہ اعمال ہیں، جن کو ذات کے باطنی منطقوں سے تعلق ہوتا ہے۔ ان کے ساتھ بھی مخصوص حرکی احضارات ہوتے ہیں۔ یہ احضارات کچھ تو بلاواسطہ ہوتے ہیں، اور کچھ اظہاری۔ سننے، دیکھنے، یاد کرنے، تصور کرنے، ایک مشکل مسئلہ کو حل کرنے، شیطانی وسوسوں کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرنے میں ہم کو مختلف قسموں کے زور کا شعور ہوتا ہے، اور یہ ہر صورت میں مختلف مقامات پر محسوس ہوتا ہے۔ یہاں یہ

۱؎ دیکھو باب اول بند ۳ (مصنف)

۲؎ لیکن اس ادراک کو "حس باطنی" نہیں کہا جا سکتا۔ "باطنی" ادراک کی نہیں، بلکہ مدرک کی صفت ہے، جیسا کہ اس کا ہم معنی لفظ "تفکر" ثابت کرتا ہے۔ یہ اشارہ درحقیقت ایک ترکیبی تصدیق ہے جس چیز کا ادراک ہوتا ہے، اس کو میں خود اپنی طرف منسوب کرتا ہوں، بحیثیت اس کے کہ یہ میرا کام یا میری حالت ہے۔ دیکھو کتاب ہذا باب نمبر ۲ ہم بند ۶ (مصنف)

کھنچن خالصتہ عضلی نہیں[4]۔ اس کے مقام کو بھی اس طرح یقین کے ساتھ معلوم نہیں کیا جا سکتا، جس طرح کہ آلات حس کے انضباطات کو کیا جا سکتا ہے، اگرچہ اب بھی یہ غیر واضح طور پر سر کے اندر معلوم ہوتی ہے۔ اس کی صورت رہنمائی نئے احساس کی ہوتی ہے، نہ کہ ایک متعین احساس[5] کی۔ ان بلا واسطہ مظاہر کے جذبی لوازم کی مثال بھووں کے سکڑنے میں ملتی ہے، جو بقول "چارلس بل، ناقابل توجیہ لیکن ناقابل ضبط، طریقہ سے ذہن کا تصور پیدا کرتی ہے"۔ اس کے علاوہ ایک اور مثال منہ کا مضبوط بند کرنا ہے، جس سے بقول ڈارون، "چہرے پر فیصلے یا عزم کی علامات نمایاں ہوتی ہیں"۔ ظاہر ہے کہ ہم بھووں کو سکوڑنے سے فکر نہیں کرتے، نہ منہ کو مضبوط بند کر کے عزم مصمم کرتے ہیں، لیکن مقدم الذکر حالت ہماری اس وقت مدد کرتی ہے، جب ہم خاص مشکلات میں ایک چیز کو دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں، اور موخر الذکر اس وقت جب ہم کوئی بڑی سخت جسمانی محنت کرتے ہیں۔ اس کے باوجود یہ کارآمد متلازم عادات" (ڈارون) یا شاید ان کو متلازم کارآمد عادات کہنا صحیح تر ہوگا۔ بالکل صاف طور پر عملی اور ارادی اعمال کے تسلسل کی طرف اشارہ کرتی ہیں، اور اس فعلیت کی اساسی ہویت کو واضح کرتی ہیں، جو ہر جگہ ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس فعلیت سے ہے، جس کو ہم نے توجہ کہا ہے[6] لیکن ہم کہہ چکے ہیں، کہ

---

[4] دیکھو باب سوم، نمبر ۲ (مصنف)

[5] فکنر (Fechner) کا مندرجہ ذیل بیان شاید اس وقت تک بہترین ہے: "جب میں کسی چیز کو اپنے ذہن میں بوضاحت متمثلا نے کی کوشش کرتا ہوں، تو مجھے ایک زور کا احساس ہوتا ہے، یہ بالکل اس زور کے مشابہ ہوتا ہے، جو کسی چیز کو صحیح طور پر ادراک کرنے میں محسوس ہوتا ہے، لیکن یہ بالکل شابہ احساس ایک بالکل مختلف مقام میں معلوم ہوتا ہے۔ جو اشیاء (یا بعدی تمثالات) کہ فی الواقع موجود ہوتی ہیں، ان کو بالتعیین معلوم کرنے میں یہ "زور" صراحتہ آگے کی طرف ہوا کرتا ہے، اور کسی اور احساسی رقبہ کی طرف توجہ منتقل میں ایک آلہ حس سے دوسرے کی طرف سمت کا فرق پڑتا ہے، لیکن باقی کے سر میں کوئی تغیر نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف حافظہ یا تخیل کے اعمال میں یہ "زور" خارجی آلات حس سے بالکل ہٹ جاتا ہے، اور سر کے اس حصہ میں محسوس ہوتا ہے، جس میں دماغ ہے۔ مثلاً اگر میں کسی جگہ یا چیز کو وضاحتہ ذہن میں لانے کی کوشش کروں، تو یہ تمثال توجہ کو آگے کی طرف زور دینے سے نہیں بلکہ کہنا چاہئے کہ اس کو پیچھے کی طرف ہٹانے سے واضح ہوتی ہے" (مصنف) [6] بڑا فرق یہ ہے کہ فکر اور ارادہ کے اعمال کا کھچاؤ سر ان کے جذبی لوازم کے جسمانی مدت کی طرف نہیں بلکہ باطنی ذات کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (مصنف)

اس کا احضار نہیں ہوتا۔ اگر یہ صورت ہے، تو پھر ہم کو اس کا علم کیوں کر ہوتا ہے اس کا ذکر کرنے میں کیا ہم ایک مجرد حد کو مقرون نہیں بنا رہے ؟ اور اگر فعلیت ہی غیر معلوم ہے، تو فاعل کے علم کا کیا حال ہے ؟ یہ ہمارے تمام مسئلے کی سب سے بڑی دقت ہے لیکن پہلے ہم حسیت کے متعلق چند الفاظ کہیں گے۔

جب حسیت شدید ہوتی ہے تو اس کی علامات کا مشاہدہ بہت دشوار ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے حسیت کی نفسیات کا آغاز بھی دیر میں ہوا، اور اس وقت تک اس میں وضاحت پیدا نہ ہو سکی۔ تاہم حرکات توجہ کے سریعی تغیرات کی طرح حسیت کے تدریجی زوال سے آثری احوال کے مختلف "مظاہر" کو اس وقت معلوم کرنا ممکن ہوتا ہے، جب اس حسیت کو پیدا کرنے والی حالت غائب ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ مظاہر بالعموم اوروں کے لئے باعث دلچسپی ہوتے ہیں، اور بچپن ہی سے ان کا باحتیاط مشاہدہ کیا جاتا ہے، اور انہیں سمجھا جاتا ہے۔ ہم کو معلوم ہے، کہ یہ زبان کی بحیثیت اجتماعی واسطۂ ترقی میں ممد ہوتے ہیں، اور اس طرح فرد کو مکمل شعور ذات کے درجہ تک ترقی دیتے ہیں[1]۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جو کچھ ہم اپنے آپ، یا اوروں میں، بالراست مشاہدہ کرتے ہیں، وہ ان لذات آفرین اور الم انگیز حالتوں کی مخصوص خصوصیات ہوتی ہیں، جو تجربی ذات، یا "مجھ" پر اثر کرتی ہیں۔ یہ حالات ہم میں اپنے مطابق جذبی اور طلبی کیفیات پیدا کرتے ہیں[2] اور اشیائے متعلقہ میں ایک نیا وصف شامل کرتے ہیں، جو ان میں بحیثیت اشیا کے پہلے موجود نہ تھا۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ اب یہ خوش کن، یا ناخوش کن، خوشگوار، یا ناخوشگوار، اور اس طرح، اچھی یا بری بن جاتی ہے۔ لہٰذا حسیت کا نام نہاد "باطنی ادراک" فی الواقع نفس حسیت کا نہیں ہوتا ہے، جو اس کا بلا واسطہ اور قریبی معروض سمجھی جاتی ہے۔ توجہ اور اس کے اعمال کی طرح یہاں بھی معروضی لواحق کو تجربی ذات نے

---

[1] دیکھو باب دوم، بند ۲، بند ۳؛ بند ۶ (مصنف)

[2] دیکھو باب دوازدہم، بند ۱ (مصنف)

[3] ان کو بتفصیل باب دہم اور باب یازدہم میں بیان کیا جا چکا ہے (مصنف)

مناسب منطقہ کی طرف رجوع کرایا جاتا ہے۔ لیکن حسیت (بحیثیت خالصتہ انفعالی حالت) کے ان لواحق میں کوئی چیز اس "زور" یا کھچاو کے مماثل نہیں ہوتی، جن کا کم و بیش معین مقام ہوتا ہے، اور جو موضوعی فعلیت کی حالت میں مشاہدہ میں آتے ہیں۔ یہاں صرف ثانوی یا اظہاری اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ لہذا یہاں پھر وہی سوال عود کرتا ہے، کہ کیا "خالص حسیت" ایک تجربہ سے کچھ زیادہ ہے؟ کیا ہم کو درحقیقت اس کا، یا اس موضوعی فعلیت کا علم ہوتا ہے، جس سے اس کو تعلق ہے؟ اگر یہ علم نہیں ہوتا، تو پھر ہم اس خالص ذات کو کس طرح جان سکتے ہیں، جو، فرض کیا جاتا ہے، کہ حسیت رکھتی اور کام بھی کرتی ہے۔

موضوعی ہستی

(۲) اس سوال کا جواب دینے کی کوشش میں مناسب یہ ہے، کہ پہلے ہم ان نتائج کو ایک ایسی صورت میں جمع کرلیں، جس سے آئندہ مشکل کی توضیح ہو۔ لہذا ذات کی مذکورہ بالا خصوصیات کو ذہن میں لانے سے ہم کو یہ معلوم کرنے میں مدد ملیگی، کہ جس طرح تجربہ اور ادراک کے ادنی درجے سے شعور ذات کے اس اعلی ترین درجہ تک ترقی کرتا جاتا ہے، جس میں ہمارا ضمیر ہماری غایات اور ہمارے افعال کو مستحسن یا قبیح قرار دیتا ہے، اسی طرح یہ خصائص بھی ہر روز زیادہ متعین ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ہم پہلے اس چیز سے شروع کریں گے، جس کو ہم نے "باطنیت" کہا ہے اور اس کی سطح پر تو یہ جاندار عضویہ اور اس کے ماحول کے تقابل کا گویا جواب ہوتی ہے تخیلی سطح پر آنے والے واقعات پہلے ہی سے اپنی علامات اور نشانیاں پیدا کرتے ہیں، کیونکہ گزشتہ واقعات اپنے اثرات اپنے پیچھے چھوڑ گئے ہیں۔ یہاں ایک نیا ماحول یعنی اشیاء ماضیہ اور اشیاء ممکنہ کی افسانوی دنیا، ذات کو اپنی طرف کھینچتا ہے۔ چنانچہ ذات حقیقی اور موجود دنیا کو خیرباد کہ کر اسی خیالی دنیا میں

سکونت پذیر ہو جاتی ہے، اور یہاں خواہشات اور مختلف چیزوں کے خواب دیکھا کرتی ہے۔ سب سے آخر میں اجتماعی سطح آتی ہے۔ یہاں ہماری عقل تخیل کی پریشان خیالی اور خواہش کی اندھی بے راہروی کی روک تھام کر کے ذات کی جنسی تمثال کو اس ذات کی تصوری عینیت میں مرتکز کراتی ہے، جس کو بحیثیت ایک شخص کے خود اپنا شعور ہے، اور جو یہ کہنے کے قابل ہے، کہ "میں ہوں"۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باطنیت میں توقع کے ساتھ ساتھ وحدت میں بھی ترقی ہوتی ہے پہلے یہ ترقی ممتد جسم سے، باطنی شخص کی طرف ہوتی ہے، پھر اس سے اس خود مختار "میں" کی طرف، جو فکر کرتا ہے، اور ارادہ کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ ترقی "خارج سے باطن کی طرف، اور باطن سے اعلیٰ کی طرف" ہوتی ہے! اسی کے ساتھ فعلیت، جو پہلے اشتہا کا، اور پھر خواہش کا نتیجہ ہوتی تھی، اب آخرکار اپنے آپ کو آزاد خود اعتمادی، اور تعیین ذات کی صورت میں ظاہر کرتی ہے۔

ہمیں امید ہے کہ ترقی پذیر شعور ذات کی یہ نمایاں خصوصیات اس شکل کی مناسبت کو واضح کرنے کے لئے کافی ہوں گی جس کے ذریعہ سے شعور کی صورت کو مدت سے ظاہر کیا جا رہا ہے۔ ہماری مراد اس شکل سے ہے، جس کا ایک محیطی رقبہ ہوتا ہے، اور اس محیطی رقبے میں چند خطوط استدقاقاً[1] مرکز کی طرف آتے ہیں، یا اس مرکز سے انفراجاً[2] اس محیطی رقبے کی طرف جاتے ہیں۔ یہ رقبہ گویا ایک مجموعہ خطوط کا تو منبع ہے، اور دوسرے کی منزل مقصود۔ اس رقبہ کو ہم معروض کہتے ہیں، اور مرکز کو موضوع یا (یعنی۔ اب ہم کو "میں ہوں"، کے وجودی قضیئے کے معنوں اور جواز پر بحث کرنا ہے، جو فرض کیا جاتا ہے، کہ اس تمثلی اختراع کا نتیجہ ہوتا ہے۔ ہم نے ایک ایسی ذات کو اپنا نقطۂ آغاز بنایا تھا، جو ہم مرکز معروضی یعنی احساسی، تمثلی، اجتماعی اور روحانی منطقوں کی صورت میں ظاہر کی جا سکتی ہے۔ ختم ہم اس چیز پر ہوتے ہیں،

---

[1] Covergently

[2] Divergently

جس کو کانٹ خیالی مرکز کہتا ہے "عقل کا یہ تصور[۱]" تجربہ کی ترکیب و ساخت کی وجہ سے ذہن میں آتا ہے۔ یہ واقعتہً ہر قسم کے "مشمول" سے محروم ہی نہیں بلکہ اس کی یہ محرومیت ایک تحدیدی تصور کی حیثیت سے اس کی ماہیت سے بالضرورت لازم آتی ہے۔ اس میں "یہ نقطے" کے مشابہ ہے، جو مقام تو رکھتا ہے، لیکن اجزا یا جسامت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دگر خالص ایغو، یا "میں" کا یہ تصور وہ حد ہے، جس کی طرف تجربی ایغو اشارہ کرتا ہے۔ اس حد کا مفہوم کیا ہے؟ تجربی ایغو یا "مجھ" تمام تر ایک معروضی اختراع، یا عقلی نظام ہے۔ پھر یہ اعلیٰ ترین نہیں ہے، کیونکہ تمام دیگر ترکیبات و نظامات یعنی علم کی تمام صورتیں اس سے متعلق ہیں، بحیثیت اس کے کہ یہ میری ہیں، اور "میرے افعال" کا نتیجہ ہیں۔ یہی کانٹ کے ادراک کی مافوقی وحدت[۲] کی بنا ہے۔ لیکن پھر بھی اس "میری" (O) اور اس "مجھ" (M) میں بعد المشرقین ہے، اگرچہ یہ دونوں ان اعمال کی وجہ سے ساتھ ساتھ متعین ہونے کی طرف ترقی کرتے ہیں، جن کو ہم نے (P) کی علامت سے ظاہر کیا ہے۔ اسی طرح ہم کو (MpO) حاصل ہوا تھا۔ لیکن اگر تمام علم اس اعلیٰ کل میں شامل ہے، اور اگر موضوعی علم اور معروضی علم کا تفرق بذات خود اس ارتقا کا نتیجہ ہے، جو اس میں داخل ہے، تو پھر اس "خالص موضوع" کا کیا مطلب ہو سکتا ہے، جس کے سامنے یہ سب حاضر ہوتے ہیں؟

اس سوال کا نفسیاتی جواب بہت آسان ہے، یہ اور بات ہے، کہ یہ نظری اور تفکری مناسبت سے بعید ہو۔ اس سطح پر تمام علم تو (MpO) کے ضابطے سے ظاہر کیا جا سکتا ہے لیکن تمام تجربہ اس طرح ظاہر نہیں کیا جا سکتا، یہ ضابطہ تجربے کی نہیں، بلکہ اس علم کی علامت ہے، جو تجربے کی ایک خاص سطح پر ممکن ہوتا ہے۔ یہ تجربے کا بحیثیت معلوم، تدریجاً ترقی یافتہ تصور ہے۔ حقیقی تجربے کے استحضار کے لئے اس سے زیادہ کسی اور چیز کی بھی ضرورت

---

۱ Idea of Reason

۲ Transcendental unity of Apperception

ہوتی ہے۔ ہم کو اس ہستی کو بھی ظاہر کرنا پڑتا ہے، جس کو ہر علم فرض کرتا ہے، اس صورت میں ضابطہ Sp {M, P, O اس تجربہ کی لعبد کی سطح کو ظاہر کرے گا، جس کی قلیل ترین صورت کو ہم نے Sp O سے ظاہر کیا ہے[1]۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ موخرالذکر اول نہائی اور معمولی ہے، اور مقدم الذکر ثانوی ماقبل آخر اور اتفاقی۔ دوسرے الفاظ میں ہم نے دیکھا ہے، کہ معروض O کا احضار تجربہ کے لئے بلاواسطہ اور لابدی ہے۔ اس کے مقابلہ میں (M'pO') میں موضوع کا احضاد بالواسطہ رجعی، اور جہاں ممکن بھی ہو، وہاں بھی تجربے کے لئے غیرلازمی ہے۔

لیکن جواب دیا جائے گا، کہ SpO' بالکل M'pO' بن جاتا ہے، جب M ، آخری حد تک پہونچ جاتا ہے، اور اس کا تمام گزشتہ مشمول کے میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ جب اس کو ہر چیز، یہاں تک کہ خود اپنا، مالک بنا دیا جاتا ہے، تو (S) کچھ نہیں رہتا۔ شعور ذات کا آغاز جسم اور ماحول کے تقابل سے ہوا، اور یہ تقابل ایسا ہے، جس سے نفسیات، حیاتیات کی طرح، متجاوز نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہم اس تجربی حصے میں رہتے ہیں، اس وقت تک ہماری ثنویت کی دونوں حدود معروضی یا احضاری ہوتی ہیں۔ اور اسی وقت تک ان دونوں کے باہمی تعلق کا ذکر بھی معقول ہوتا ہے۔ لیکن تمام مافی الشعور (O) کے ساتھ متعلق کر دیا جائے، اور[2] (S) طبیعیات کے "مرکز قوت" کی طرح، ایک خیالی مرکز بن جائے تو یہ طرز گفتگو بہت زیادہ مصنوعی ہو جاتا ہے۔ اس طرح بظاہر معلوم ہوتا ہے، کہ ہم صرف ایک معلومہ حد کے تعلق کا ذکر کر رہے ہیں، اور یہ ایک صریحی تضاد ہے۔ یہ اعتراض ناقابل ابطال نظر آتا ہے، اور نہایت ہلکی آواز میں اس مشکل کی پیشگوئی کرتا ہے، جس کو ہمیں ابھی حل کرنا ہے۔ بہرحال موجودہ صورت

---

[1] دیکھو باب دوم، بند ۶ (مصنف)

[2] بلکہ شاید کہا جائے گا، کہ دونوں جسمانی ہوتی ہیں، یا کم از کم جسم پر دلالت کرتی ہیں، کیونکہ درحقیقت ہم کو غیر مجسم حیات یا تجربہ کا علم نہیں ہو سکتا۔ یہ سب صحیح ہے۔ لیکن دونوں صورتوں میں دلالت مختلف ہوتی ہے، مگر S جسم رکھتا ہے، لیکن ہم کبھی بھی اس کو جسم نہیں دیکھتے۔ یہ ناقابلیت تصور ہمیشہ سے روحیت کے لئے مشکل کا باعث ہوئی ہے (مصنف)

تو صرف یہی کہا جا سکتا ہے، کہ "سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجاست"۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ ہم ایک نرالے مسئلے پر غور کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، جہاں معمولی اور کلی بیانات ممکن ہے، کہ غلط ثابت ہو جائیں۔ سوال یہاں ایک قضیے کی حدود کے تعلق کا نہیں، بلکہ حقیقت میں ہستیوں کے تعال کا ہے، جو انجام کار اس قضیے کو پیدا کرتا ہے۔ یہ حقیقت تجربہ ہے۔ ہم یہ تو مانتے ہیں، کہ یہ وحدت ہے، لیکن یہ ایک ایسی وحدت ہے، جو دوئی پر دلالت کرتی ہے، اور یہ ایک ایسی دوئی بھی ہے، جو وحدت پر دلالت کرتی ہے O کے معلوم ہونے کے لئے اس کا موجود ہونا ضروری ہے، اسی طرح S کے معلوم ہونے کے لئے بھی اس کا موجود ہونا لازمی ہے۔ پھر O بحیثیت معلوم ایک عالِم پر دلالت کرتا ہے اور S بحیثیت عالم معلوم پر۔ لہذا تجربہ کے یہ دونوں اجزا حقیقی ہیں، لیکن ان میں سے صرف ایک "معلوم" ہے، بحیثیت اس کے کہ معلوم معروض کو متضمن ہے لیکن تجربہ علم سے وسیع تر ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس کے لئے شعور کا نام نہایت ہی ناموزوں ہے کیونکہ یہ صرف علم، اور وہ بھی بالواسطہ علم، کو تعبیر کرتا ہے جس اعتراض کو ہم رفع کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، وہ اسی مبہم ترین اصطلاح سے پیدا ہوتا ہے، اور اس ابہام کے رفع ہو جانے سے اس اعتراض کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے[۱]

اگر اس اعتراض میں ذراسی ترمیم کر دی جائے اور سوال کیا جائے، کہ ہم کو کیا حق ہے، کہ ایک عقلی تجربہ کو ایک وجوبی قضیہ کا موضوع بنائیں؟ تو پھر یہ ہمارے امتحانی مسئلہ کے بہت قریب آجاتا ہے۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ہمیں کوئی ایسا حق حاصل نہیں، اور اس کو صرف وہی ماہرین نفسیات بھولتے ہیں، جو ایک عینی ذی شعور ذات کی جگہ "مجرد شعور" کو استعمال کرتے ہیں۔ "میں ہوں" کا "میں" جو اس "عقلی نفسیات" کا واحد متن ہے جس پر کانٹ نے تنقید کی، اور اس کے ساتھ ڈیکارٹ کے "میں فکر کرتا ہوں، لہذا میں ہوں" کے

---

[۱] دیکھو باب اول، بند ۵ (مصنف)

"میں فکر کرتا ہوں" کا "میں" بحیثیت ایک کامل شے کے، ایک تجربہ ہے۔ لیکن وہ خالص موضوع، یا ایغو، جس تک ہم عقلی سطح پر تجربہ کی تحلیل میں پہونچتے ہیں، کسی تجربے کو ظاہر نہیں کرتا، تاوقتیکہ ہم اس کے معروضی تکملہ، یعنی غیر ایغو، سے علیحدہ کئے بغیر اس کو متمیز کرنے پر قناعت کریں۔ کسی زبردست ہجوم میں ایک شخص اپنے آپ کو نمایاں کرتا ہے۔ اور میسیز کی طرح کہتا ہے، کہ "میں ضرور کہونگا" اس وقت اس سے کہنا، کہ یہ "میں" جس کا وہ ذکر کر رہا ہے، بذات خود ایک تجربہ ہے، کیونکہ اس کا تصور ایک طویل عمل تعقل کی حد تک ہے، اس شخص پر ظلم کرنا ہوگا۔

بہرکیف جواب دیا جاسکتا ہے، کہ ایسی صورتوں میں یہ "میں" تجربی ایغو ہوتا ہے، جو تاریخ میں کارہائے نمایاں کرتا ہے، نہ وہ مثالی اور مافوقی ایغو، جو نہ کبھی مل سکتا ہے، اور نہ جو بھلایا جاسکتا ہے۔ عوام الناس کی تو اس جواب سے تشفی ہوسکتی ہے، لیکن یہ کچھ تو استدلالاً اور کچھ واقعتہً غلط ہے۔ "میں" اور "مجھ" کو ہم معنی بنانا منطقی طور پر ناممکن ہے، کیونکہ اس طرح موضوع و معروض ہم معنی ہوجاتے ہیں۔ اس کے علاوہ تجربے کے لئے "میں" کی بحیثیت ذی حس و فاعل، ضرورت ہوتی ہے، نہ کہ "مجھ" کی، "مجھ" تو صرف چند کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ پھر مافوقی[1] اور مافوق کے معنوں میں فرق کو خلط ملط، یا نظر انداز کر کے خالص ایغو، یا تجربہ کرنے والے موضوع، کے تصور کو عیبناک کرنے کی کوشش سے صرف کم علم شخص موثر ہوسکتا ہے۔ ہم نہیں کہتے، کہ موضوع تجربے سے ماوراء ہوتا ہے بلکہ ہمارا خیال تو یہ ہے، کہ یہ ہمیشہ تجربہ میں ساری ہوتا ہے۔ یہ لازمی سرایت، یعنی یہ واقعہ کہ تجربہ بغیر تجربہ کرنے والے کے ناممکن ہے، یہاں مافوقی کا اصلی مفہوم ہے، یعنی یہ کہ ایک ترکیب دینے والے موضوع کا تصور علمیاتی نقطۂ نظر سے وہبی ہے۔ کانٹ کی مافوقی وحدت کو "شرم زدہ جوہریت"، ایغو کو "روح کی سستی اور گندی ایڈیشن" کہنا ایک سنگین جرم ہے۔

---

[1] Transcendental and Transcendent

لیکن معترض اصرار کرسکتا ہے، کہ "کیا اس کا یہ مطلب ہے، کہ اس خالص موضوع کو تجربے میں ساری سمجھنے، اور باوجود اس کے اس کو تجربہ کا براہ راست اور بلا واسطہ معروض نہ کہنے میں، کوئی قباحت نہیں؟" اس کا جواب صرف یہ ہوسکتا ہے، کہ یقیناً قباحت ہوگی، بشرطیکہ ہمارا خیال یہ ہو، کہ تجربہ کا موضوع کسی صورت میں بھی خود اپنے تجربہ کا معروض بن سکتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی قابل غور ہے، کہ کانٹ بھی جس نے یہ منطقی محالیت واضح کی، اس قباحت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "تمام وقت صرف یہ ہے، کہ ایک موضوع کس طرح باطنی طور پر اپنے آپ کو معلوم کرسکتا ہے۔ یہ وقت تمام نظریوں میں مشترک ہے، لیکن یہاں کانٹ حس باطنی اور ان نظریوں کے وکیل کی حیثیت سے بول رہا ہے، جو اس حس کو مانتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا ان لوگوں کو بھی یہی وقت پیش آتی ہے، جو اس سے انکار کر کے شعور ذات کو ایک ایسا عقلی عمل سمجھتے ہیں، جو صرف تجربہ کی اجتماعی اور عقلی سطح پر ممکن ہوتا ہے؟

کہا جاسکتا ہے کہ کانٹ کی دقت اب بھی ویسی کی ویسی ہی، اگرچہ مختلف صورت میں، باقی رہتی ہے۔ اب وقت یہ ہے، کہ "میں" "مجھ" کو بحیثیت خود اپنے احضار کے کس طرح زیر تصرف لاتا ہے۔ یہ وقت اس وقت بھی باقی رہتی ہے، جب ہم اس احضار کے مشمول، اور اس کی تکوین، کے متعلق مذکورہ بالا بیانات کو صحیح مان لیں۔ کہا جاسکتا ہے، کہ یہاں ایک ایسا مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جو لاک کے عقیدہ خارجی اور اس کے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ برکلے اور ریڈ نے سوال کیا تھا، کہ اگر تم تصورات کا اصل سے مقابلہ نہیں کرسکتے، تو پھر تم ان کو اس کی نقل کس طرح کہہ سکتے ہو؟ اسی طرح ہم یہاں سوال کرسکتے ہیں، کہ اگر "میں" یعنی تجربے کا موضوع، بحیثیت عالم، بالراست معلوم نہیں کیا جاسکتا، تو پھر "مجھ" کو "میں" کا "عکس" کہنا کہاں تک جائز ہوسکتا ہے؟ لیکن نہیں، یہ دونوں صورتیں مشابہ نہیں۔ وہاں ایک ارتسام ایک "احساسی معطی" تھا، جو انفعالاً اور خارجی طور پر، وصول ہوتا ہے یہاں "عکس" ایک "عقلی نظام" یا بقول برکلے، ایک "ورک"[طہ] مہیا کرتا ہے، جو

طہ Notion

فعلاً اور اجتماعاً حاصل ہوتا ہے۔ وہاں "اصل" ایک اور ہستی تھی۔ یہاں یہ میری اپنی ہستی ہے۔ اس سے وجود سے انکار کیا جاسکتا ہے، لیکن اس کا وجود غیر مشتبہ ہے، کیونکہ اگر وجودی قضیئے "میں ہوں" غلط ہوتا تو اس کا اثبات ہی نہ کیا جاتا۔ "میں" "مجھ" میں انعکاساً معلوم ہوتا ہے، کیونکہ "مجھ" کو اس "میں" نے ترکیباً اختراع کیا ہے، بالکل اس طرح جیسے کہ ایک مصور خود اپنی تصویر ایک آئینہ کے ذریعہ کھینچے۔ اجتماعی واسطہ شعورِ ذات کا آئینہ ہے، اور جس طرح یہ مکمل تر ہوتا جاتا ہے، اسی طرح تصویر کی بھی اصلاح ہوتی جاتی ہے۔ لیکن یہ تمام عمل شروع سے آخر تک صرف انہیں چیزوں پر موقوف نہیں رہا، جو ذات کو "دی گئی" تھیں، بلکہ ان باتوں پر بھی جو خود اس نے کیں۔

اس سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ ہم عقلاً جانتے ہیں، کہ ہم بحیثیت تجربہ کرنے والے کون ہیں۔ شعور کی خالی صورت میں ہماری ہستی چسپاں ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا تجربی علم ان مابعد الطبیعیاتی عقائد کے مقابلے میں تو بہت ناقص ہے، جن کو نام نہاد "عقلی نفسیات" نے قائم کرنا چاہا لیکن علمیاتی نقطۂ نظر سے یہ بہت قیمتی ہے۔ نفسیات بلا روح (روح عقلی نفسیات کے معنوں میں) تو ممکن ہے، لیکن نفسیات بلا واسطہ ممکن نہیں۔ یہ ذات ایک ایسی ہستی ہے جو دیگر معروضات، یعنی بالواسطہ، یا بلا واسطہ طور پر دیگر ذوات، کی واقفیت اور ان کے ساتھ تعامل میں محسوس کرتی، اور کام کرتی، ہے۔ اس ہستی کی جوہریت کی تعبیر جس طرح چاہو کر لو، لیکن اس کی واقفیت غیر مشتبہ ہے[1]۔ یہیں آکر انجام کار "ہونا" اور "جاننا" آکر ملتے ہیں، اور ہمارا اصلی مفروضہ جائز ٹھہرتا ہے[2]۔ اس کے علاوہ صرف یہی

---

[1] ولیم جیمس کے عقیدہ کو ہم اس سے قبل بیان کر چکے ہیں (باب دوم، بند ۲، حاشیہ) اس میں نقص یہ ہے کہ یہ اس واقفیت کو فکر میں منتقل کرتا ہے۔ یہ معروض فکر کو تو تسلیم کرتا ہے لیکن موضوع فکر کو نہیں مانتا۔ جیمس کے نزدیک انکار خود منکر ہیں، نفسیات کا آخری فتویٰ ہے۔" (دیکھو باب دوم، بند ۲، حاشیہ) اب اس نقص پر مزید بحث کی ضرورت نہیں، یہ کافی واضح ہو چکا ہے۔ یہ متناقض بھی ہے، اور لغو بھی، اس وجہ سے کہ جیمس نے ھربارٹ کے نظریہ ادراک کو تسلیم کر لیا ہے لیکن یہ نظریہ خود اس کے نظریہ کا متناقض ہے۔ مزید تنقید کے لئے قارئین کو رسالہ مائنڈ بابت ۱۹۰۱ء کی طرف رجوع کرنا چاہئے (مصنف)

[2] دیکھو باب دوم، بند ۲ (مصنف)

وہ صنف ہستی ہے، جس کو ہم سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں دو باتیں بالکل صاف ہیں۔ اوّل اگر ہم اس ہستی کو جوہر[1] کہیں، تو پھر ہم اس کو ان معنوں میں استعمال نہیں کر سکتے، جن میں کہ ہم اس کو مادہ کے لئے استعمال کرتے ہیں[2]، کیونکہ اگر ہم یہ خیال کریں، کہ ذات کو کسی چیز کا تجربہ نہیں ہو رہا، تو پھر ہم اس کو واقعی نہیں کہ سکتے۔ جمود اگر مادہ کے لئے قابل استعمال ہے، تو یہ کم ازکم اس ہستی کے لئے قابل استعمال نہیں، جو موجود ہوتی ہے، صرف اس وقت، جب اس میں جان ہوتی ہے، اور یہ کام کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ اگر ہم اس ہستی کو جوہر کہیں، تو پھر ہم کو اس اصطلاح کو وہی معنی دینے چاہئیں، جو لائبنٹز نے اس کو دیئے تھے، نہ وہ جو ڈیکارٹ اور سپنوزا نے اس کو دیئے تھے۔ دوم۔ ہم تجربے کے اس موضوع کی واقعیت کو ظاہری نہیں کہ سکتے۔ الف کے رد اعمال ب کے لئے تو بلاشبہ ظاہری ہیں، جو ان کا ادراک کرتا ہے، اور جس پر یہ اثر کرتے ہیں۔ اس طرح ہم تجربہ کو باہمی تعامل کہنا شروع کرتے ہیں۔ یہ نہ صرف دو اصناف مظاہر پر، بلکہ دو فاعلوں پر بھی، دلالت کرتا ہے۔ ان اصناف مظاہر میں سے ایک تو خارجی ہے، اور دوسری داخلی، ان کا مطلب خواہ کچھ ہی ہو[3]۔ اب سوال یہ ہے، کہ وہ فاعل کس نوعیت کا ہوتا ہے، جو ہمارے احساسی معطیات مہیا کرتا ہے۔ لیکن یہ فرض کرنا ناممکن ہے، کہ ہم خود ظاہری ہیں، اور احساسی معطیات میں تحویل کئے جا سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر یہ ایسا ہے، تو پھر ہم حقیقی کے مقابلے میں ظاہری کا ذکر کس طرح کرتے ہیں؟ لیکن جب ہم دونوں کو جانتے ہیں، تو پھر "درجات حقیقت" کا ذکر ممکن ہو جاتا ہے، لیکن نہ اس وقت جب ہم اپنی حقیقت سے مطلقاً انکار کر دیں۔

---

[1] Substance

[2] باب سیزدہم بند ۹ (مصنف)

[3] باب اول، بند ۲ (مصنف)

باب شانزدہم

کردار، قیمت، انتخاب اور آزادی

(۱) گزشتہ تین ابواب میں ہم تعقل اور شعور ذات کے ارتقا کی توضیح میں مصروف رہے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے، کہ یہ ارتقا ذہن کے تاثری اور فعلی پہلو کے ارتقا کو اپنے ساتھ لاتا ہے[۵۱] اس مزید ترقی کے دوران میں خواہش اور حسیت کے جو مختلف منابع پیدا ہوتے ہیں، یعنی نئے اغراض، نئی دلچسپیاں، نئے جذبات اور نئے عواطف[۵۲]، جو بین الموضوعی تعامل کا نتیجہ ہوتے ہیں، ان سب کو بالتفصیل بیان کرنا تو اس مختصر مقالے کے حدود سے باہر ہے۔ لیکن اس اعلیٰ ترین، یا عقلی، سطح پر ایک عام نگاہ ڈالنا ناگزیر ہے۔ اس پیچیدہ میدان میں بے راہ روی سے محفوظ رہنے کے لئے ایک بات ہر وقت پیش نظر رکھنی ضروری ہے، وہ یہ کہ جس طرح اسباب حسیت زیادہ تمثلی اور زیادہ "داخلی" ہوتے جاتے ہیں، یعنی یہ کہ جس قدر زیادہ جگہ یہ مستقبل کے امکانات میں، اور جس قدر کم جگہ حال کی واقعیتوں میں بناتے ہیں، اسی طرح ہمارا ذاتی رویہ اور فعل بھی بدلتا جاتا ہے[۵۳] ہم اس مطابقت کو اس سے قبل نچلی سطح پر دیکھ چکے ہیں، جہاں خواہشات پیدا ہوتی ہیں۔ ہم یہ بھی دیکھ چکے ہیں، کہ خواہش اپنی تشفی کے ذرائع کی تلاش کی تحریک کر کے تعقل کی محرک اول بن جاتی ہے۔ اس تعقل کی وجہ سے حس کی بے تکی تلاش، اور اس کی ناکامیاں زیادہ تر

---

[۵۱] اس کو ہم نے درمیانی، یا تمثلی سطح پر چھوڑا تھا۔ دیکھو باب یازدہم بند ۳ (مصنف)

[۵۲] Sentiments

[۵۳] باب دہم بند ۴

ختم ہو جاتی ہیں۔ اب جو کچھ کہ ابھی کہا گیا ہے، اس کے مطابق ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ ہماری عقل موجود الوقت ہیجانات کی غلامی میں صرف تدبیر اور تجویز ہی نہیں کرتی، بلکہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی کرتی ہے۔ بہائم کی فراست زیادہ تر موجود الوقت ہیجانات کی غلام ہوتی ہے، لیکن ان میں بھی ضبط النفس کی سی کسی چیز کے نشانات پائے جاتے ہیں۔ لیکن "فہم اور عقل" انسانی تجربے کی حد نگاہ کی، زمان و مکان دونوں میں، بتدریج توسیع تر کر دیتے ہیں، اس میں اور زیادہ ماورا، موضوعی باتوں کو شامل کر دیتے ہیں، اور اپنے پوشیدہ سرچشموں کو روز افزوں وضاحت کے ساتھ منکشف کرتے ہیں۔ اس طرح عقل الٰہی کی مانند یہ بھی ہمیشہ صورتوں کو بدلتے اور دوبارہ پیدا کرتے رہتے ہیں۔ جب اس کو اپنا شعور ہو جاتا ہے، تو اس کے حواس محض موانع نہیں رہتے، اور "تنہا بے عقل" نمودار ہوتا ہے، جو عمیق تر مناہج حیات کو قبول کر سکتا ہے، اور معاشرتی اور شہری زندگی کی دنیا میں افعال کی اعلیٰ صورتوں کے قابل ہوتا ہے۔ یہاں ترقی سست ہوتی ہے، اور راستہ لمبا ہے۔ لیکن، جیسا کہ کہا جا چکا ہے اس کی طرف اشارہ ہی کافی ہوگا۔

اول۔ جب "محرکات میں تصادم ہوتا ہے" یا جب شتاب کاری کے نقصانات یاد آتے ہیں، تو جن غایات کی طرف یہ محرکات مؤدی ہوتے ہیں، ان کا تدبر ان کے حصول کے راستے و ذرائع کی محض تلاش پر مقدم، یا کم از کم غالب، ہوتا ہے۔ پھر فرصت کے لمحوں میں، جب زیادہ اہم خواہشات ساکن ہو جاتی ہیں، زمانہ گزشتہ کی کامیابیوں اور ناکامیوں کی یاد کے ساتھ ساتھ مستقبل کے امکانات کی پیش بینی بھی ہوتی ہے۔ یہ بھی ان تجاویز کے متعلق تدبر کے مواقع مہیا کرتے ہیں جو ان کی وجہ سے ذہن میں آتے ہیں۔ اس طرح آخر کار ہم، (۱) وسیع دلچسپیوں، مثلاً علمیت، علم، فن وغیرہ، کے تصورات کو حاصل کر لیتے ہیں۔ اب چونکہ اجتماعی تعامل اور شعور ذات، دونوں کافی ترقی کر چکے ہیں، لہذا ہم (۲) ذات کے ترفہ اور کمال کے تصورات تک بھی پہونچ جاتے ہیں، اور اس کے علاوہ اوروں کے استحقاقات اور ان کی طرف اپنے فرائض، کے تصورات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ سب سے آخر میں ہم اعلیٰ ضوابط، یا عملی تعمیمات، وضع کرتے ہیں، جن کو ان غایات، اور ان کے

حصول کے بہترین وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ اس طرح جبلت، یا عادت کی قوت سے معین ہونے والے کردار کی جگہ، وہ عمل[1] لے لیتا ہے جس کی تشکیل صحیح معنوں میں حزم و احتیاط اور دوربینی و پیش بینی سے ہوتی ہے یعنی یہ اُن غایات کے حصول کے لئے ہوتا ہے، جو اس وقت تک مرغوب اور لائق خواہش نہیں کہی جاتیں، جب تک کہ یہ معلوم نہ ہو جائے، کہ وہ اس قابل ہیں، کہ ان کے لئے تکلیف اٹھائی جائے۔ یہ عمل ان غایات سے معین ہوتا ہے، جو بذات خود قیمتی ہونے کی وجہ سے واجبی اور لازمی فرض کی جاتی ہیں[2]۔

مختصر یہ کہ عمل کو بالعموم آیندہ امکانات سے تعلق ہوتا ہے، ان معنوں میں کہ یہ امکانات موضوع کی طرف سے معین ہوں، یعنی یہ کہ فی الجملہ کسی تامل و تدبر کا نتیجہ ہوں۔ اب اشیا پر "نظری غور و فکر" کے مقابلے میں تامل و تدبر ان اشیا میں وہ "خصائص" شامل کرتا ہے، جو ان میں، محض بحیثیت "اشیا" کے، یعنی انسان سے ان کے تعلقات کے باہر، شامل نہ تھے۔ یہی "خصائص" "قدر[3]" یا "قیمت" یعنی "اچھا" یا اس کی ضد، کے مقولات کو پیدا کرتے ہیں۔ پھر تامل و تدبر عملی ضوابط، یا بقول کانٹ احکام[4] کی طرف مؤدی ہوتے ہیں، یہ احکام شرطیہ ہوں، یا اطلاقی۔ اس کے علاوہ اسی تدبر و تامل سے غایتی مقولات بھی روشنی میں آجاتے ہیں۔ ان مقولات کو اگرچہ اشیا، من حیث الاشیا، کی صفات، اور ان کے اضافات سے معاملہ پڑتا ہے، تاہم یہ ان پر اس لحاظ سے بحث کرتے ہیں، کہ یہ کہاں تک غایات کے وسائل بن سکتے ہیں۔ سب سے آخر میں انفرادی مشیئت[5]، یا فیصلہ، ہے، جس کو ہم خود اپنا فعل یا قصد

---

[1] Conduct، آئندہ ہر جگہ عمل بخط نسخ انہیں معنوں میں مستعمل ہوگا (مترجم)

[2] یہاں ہم نے ارادی فعلیت کی دو اصطلاحات میں سے اونی کے لئے لفظ کردار Behaviour مخصوص کیا ہے، اور اعلیٰ کے لئے عمل۔ بعضوں کے لئے یہ تخصیص بالکل قیاسی ہے کیونکہ دونوں الفاظ کے بالکل ایک ہی معنی ہیں۔ چنانچہ هربرٹ سپنسر کہتا ہے: "ہوا کے لئے کمرے کی کھڑکی کھولنا، اور سردی سے بچنے کے لئے رضائی اوڑھنا، عام طور پر اخلاقی مفہوم سے بالکل معرا خیال کئے جاتے ہیں، لیکن یہ (اور اسی طرح کے اور افعال) عمل کا جزو ہوتے ہیں" یہ سب کچھ صحیح ہے لیکن ہماری تجویز کے لئے بھی تائیدی دلائل کی کمی نہیں، چنانچہ نفسیات متقابلہ پر لکھنے والے تقریباً ہمیشہ "عضویاتی کردار" کا ذکر کرتے ہیں، اور معلمین اخلاقیات ہر جگہ "عمل انسانی" پر بحث کرتے ہیں (مصنف)

[3] Worth or Value

[4] Imperatives

[5] Fiat

سمجھتے ہیں۔ اب ہم کو ان تمام خصائص کی توضیح کی کوشش کرنا چاہئے، اور ان کو متلازم کرکے عملِ انسانی، اور اس کے ارتقا کو بحیثیت ایک نفسیاتی کل کے، دکھانا چاہئے جس میں ذات و غیر ذات، حسیت، ارادہ، اضافت سب شامل ہوتے ہیں۔

قیمت

(۲) عمل کی قلمرو میں قدر یا قیمت، خیر کے ہم معنی ہے، یہ صادق یا جمیل سے بالکل علیحدہ ہے جو اور مختلف قلمرووں میں خیر کے مساوی ہوتے ہیں۔ یہاں قدر یا قیمت، کا تصور اصلی اور انتہائی ہے۔ لہذا ہم کو سب سے پہلے اس تصور کی تحلیل کرنا ہے، اور یہ معلوم کرنا ہے کہ یہ کہاں سے اور کس طرح دستیاب ہوتا ہے۔ احضار کی طرح یہ موضوع و معروض کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے، جو ہر تجربے کی بنا ہے۔ لیکن ایک چیز کی محض شناخت اور اس کی تقدیر و تعین میں فرق ہوتا ہے۔ ہم کہ سکتے ہیں کہ مقدم الذکر میں شے مقدم ہوتی ہے اور موخر الذکر میں موضوع۔ مقدم الذکر میں ہمارے سامنے ایک موقعہ محل ہوتا ہے جس کی طرف ہم اشارہ کرسکتے ہیں، یا جس کو ہم بیان کر سکتے ہیں۔ اس حد تک تو ہمارا عمل وقوفی ہوتا ہے۔ موخر الذکر اسے ہم متاثر ہوتے ہیں، اور اس طرح ہم ایک وضع و رویہ اختیار کرلیتے ہیں۔ اب ہمارا عمل طلبی، یا ارادی ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے کہ اسی وقت ہم اشیا کی طرف وہ "خصائص" منسوب کرتے ہیں، جو نفس ان اشیا میں نہیں ہوتے۔ یہ اس قیمت کو متضمن ہوتے ہیں، جو ہم ان کی لگاتے ہیں۔ جس عالم پر ہم نظراً غور و فکر کرتے ہیں، اور جس کو ہم بیان کرتے ہیں، اس سے ہم لطف اندوز ہوتے ہیں، اس کو استعمال کرتے ہیں، اور اس کی قیمت لگاتے ہیں۔

اس مقولہ، قیمت کی اصلیت کے متعلق ماہرین نفسیات مختلف الآرا، ہیں۔ بعض مائی نونگ کے ہمزبان ہوکر اس کو حسیت کی طرف منسوب کرتے ہیں، اور بعض اھرن[۵۲] فلیس کے ساتھ مل کر خواہش کی طرف۔ اس میں شبہ نہیں، کہ ہر لائق خواہش چیز قیمتی، اور ہر قیمتی چیز لائق خواہش ہوتی ہے۔ لیکن اس سے خواہش اور حسیت کے تعلق کا فیصلہ نہیں ہوتا۔ لیکن اگر یہ واقعہ ہے

Ehrenfels ۵۲

کہ خواہش حسیت پر مبنی ہے، اور حسیت سے خواہش بالضرورت مدلول نہیں ہوتی، تب تو البتہ مسائی نونگ کا خیال صحیح ہے، اور ایک طویل بحث کے بعد ماہرین نفسیات میں سے اکثر اسی نتیجہ پر پہونچے ہیں، حسیت گویا خواہش پر مقدم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے کسی چیز کو ہر اس شخص کے لئے (ایجاباً یا سلباً) قیمتی بنانے کے لئے صرف یہی کافی ہوتی ہے، جو اس سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ جب حسیت سیری، قناعت، یا تشفی کی ہو، تو ایجابی قیمت کا واضح احساس ہو سکتا ہے، اگرچہ اس صورت میں کوئی طلب، یا ارادہ نہ ہوگا، کیونکہ یہ عدم قناعت اور عدم تشفی پر دال ہوتا ہے۔ تاہم عمل، بلکہ کہنا چاہئے کہ ہر کردار، کی تشکیل ہر جگہ اس چیز کی مناسبت سے ہوتی ہے، جس کی ضرورت ہے، نہ کہ اس چیز سے جو حاصل ہے، اور سر دست کافی ہے[۱]۔ دوسرے الفاظ میں کہنا چاہئے کہ عمل کی توضیح میں قیمت اور مقصد کا تعلق بہت اہم ہے، اگرچہ حسیت پر اس کی بنا اس کے معنوں کی کنجی ہے، اور ہم اپنی بحث کو اسی سے شروع کرتے ہیں۔

اب یہ معنی کیا ہیں؟ معاشیات کی زبان میں قیمت گویا وہ ثمن ہے، جو ”مال و اسباب اور جنس“ اشیا، خدمات، وغیرہ پر لگائی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ ہم ان کو استعمال کر سکتے ہیں، یا ان سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ یہاں جس تصدیق کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، وہ ”قیمت کی تصدیق“، یا تقدیر و تثمین ہے۔ جہاں حسیت ہے، وہاں ایجابی یا سلبی قیمت ضرور ہے، اگرچہ ہو سکتا ہے، کہ یہ شعورِ ذات کی سطح سے نیچے ہو۔ اس حالت میں نہ تو اس واقعہ کا اثبات ہو سکتا ہے، نہ اس کو اوروں تک پہونچایا جا سکتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ سادہ اور بسیط تثمین سادہ و بسیط علم کے مشابہ ہوتی ہے۔ دونوں صورتوں میں وہ معروضی شناخت شعورِ ذات کی سطح پر کے تفکر کی محتاج ہوتی ہے، جو صحیح تصدیق کے لئے درکار ہوتی ہے۔ انسان اور حیوان دونوں اپنی اپنی خوراک سے حظ

---

[۱] دیکھو باب یازدہم، بند ۲ (مصنف)

لیتے ہیں لیکن انسان اس کے خرچ کرنے میں کم منہمک ہوتا ہے، اور اس کو بحیثیت خوراک کے پہچانتا ہے، اور اس کو "اچھا" سمجھتا ہے۔ صریحی ادراک میں بھی تثمین کا صریحی ہونا لازمی نہیں، لیکن معروضی شناخت سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہوسکتا۔ ان دونوں میں صریحی تثمین بسیط ترین صورت میں موجود ہوتی ہے۔ لیکن ہمارے وہ لذت قیمتی نہیں ہوتی، جو خوراک سے حاصل ہوتی ہے۔ ہم تو نفس خوراک کو قیمتی سمجھتے ہیں، صرف اس وجہ سے کہ اس سے لذت پیدا ہوتی ہے۔

اشیا کا تسلسل، اور موضوع کا عجز و قصور، ہر تجربہ کرنے والی ذات کو ایک معین رقبہ، یا "ماحول" تک محدود کرتے ہیں۔ چنانچہ کوئی حیوان بھی ہر قسم کی خوراک سے لطف اندوز نہیں ہوسکتا، اور کوئی حیوان ہر قسم کی نقل و حرکت کو استعمال نہیں کرسکتا۔ ہر صورت میں کم و بیش موضوعی انتخاب کا ہونا لازمی ہے۔ لیکن یہ انتخاب بھی محدود ہوگا۔ یعنی یہ کہ یہ انتخاب ان اشیا میں ہوگا، جو اس کے احاطہ میں شامل ہیں، یا جو تجربہ کرنے والی ذات کے لئے دلچسپ ہیں۔ اس طرح ان اشیاء کے ساتھ دلچسپی کا ثبات، یا کم از کم ان کا تسلسل، مدلول ہوتا ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ موضوع ایک معین تجربہ کرنے والی ذات، ہے، جو بقاء ذات اور اصلاح ذات کے لئے کوشاں ہے۔ طلب، یا ارادہ کا یہ منطقہ بداہتہ اس ارتقا کا تابع اور ہمزبان ہے، جس کو ہم اس سے قبل ادراک، تمثل اور تعقل کی صورت میں بیان کرچکے ہیں، اور جس کو اب ہم منطقہ وقوف کا ارتقا کہ سکتے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ دونوں میں ایک ہی شکل پذیر اعمال داخل ہوتے ہیں۔ لہذا اب ہم مائی نونگ کے ہمزبان ہوکر کہ سکتے ہیں، کہ کسی شے کی قیمت کا انحصار اس بات پر ہوتا ہے، کہ ایک موضوع اس میں دلچسپی لیتا، یا لے سکتا ہے، یا عقلاً اس کو اس میں دلچسپی لینا چاہئے[1]۔ اب ہم عقلی سطح پر اس ارتقا

[1] اس کے ساتھ ہی جب تک کہ ہم عمل کے ارتقا کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، اس وقت تک ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئے کہ ایک مخصوص تجربہ کرنے والی ذات کے لئے صرف وہ چیز قیمتی ہوتی ہے، جس کو وہ قیمتی سمجھتی ہے۔ والدین کا خیال ہوسکتا ہے کہ تعلیم ان کے بچے کے لئے قیمتی ہے لیکن جب تک کہ وہ بچہ، روپیٹ کر مدرسہ جاتا ہے اس وقت وہ خود اپنی تعلیم کو قیمتی نہیں سمجھتا (مصنف)

کا خاکا دریافت کرنے کی کوشش کریں گے۔[1]

یہ ارتقا اس وقت بھی نچلی سطحات کے ہیجانات اور خواہش پر مشروط ہوتا ہے۔ ان کے بغیر یہ ایک قدم آگے نہیں بڑھ سکتا۔ احتیاج زندگی اور طبعی اشتہاآت کی تشفی، یعنی روٹی اور بچے، انسان اور حیوان دونوں کے لئے یکساں طور پر دلچسپ ہوتے ہیں۔ تحفظ ذات ترفہ ذات پر مقدم ہوتا ہے۔ پھر اور ان کے متعلق اندھی خواہشات اعلیٰ سطح کے ان حب ذات اور استحسان میں ترمیم کی جاتی ہیں، جن کو یہ مغلوب کرنے کی طرف مائل ہوتی ہیں۔ تعقل کے عمل کی حیثیت سے کرداری اور ادراکی اور تمثیلی سطح سے آگے بڑھ کر یہ ترقی تسعیر[2] کا نام پاتی ہے۔ اب وہ سادہ تثمین نہیں ہوتی، جس پر "اچھا" یا "برا" دلالت کرتے ہیں، بلکہ وہ مقابلی تثمین ہوتی ہے، جو "بہتر" اور "بدتر" میں متضمن ہے۔ "لذتی احصاء" (یہ اصطلاح کچھ بہت موزوں نہیں) کے مبادی پالتو، اور بعض جنگلی جانور بھی اکتساب کر لیتے ہیں۔ لیکن زبان کا فقدان اندھیرے کا وہ پردہ ہے، جو بہائم کو انسان سے علیحدہ کرتا ہے۔ ان بہائم کو ورثہ میں جبلت کے سوا اور کوئی چیز نہیں ملتی، لہذا وہ تیز فہمی کے درجہ سے آگے نہیں بڑھ سکتے۔ اس کے برخلاف انسان کا بچہ ایک شفاف اجتماعی واسطہ میں پیدا ہوتا ہے۔ لہذا جس طرح اس کی عمر میں ترقی ہوتی ہے، اسی طرح یہ اس قابل ہوتا جاتا ہے کہ اپنی قوم کی تمام روز افزوں

---

[1] یہاں ایک امکانی وقت کی پیش بینی کر لینی چاہئے۔ پہلے تو ہم نے حسیت کو قیمت کا سرچشمہ کہا ہے، اور اب ہم کہتے ہیں، کہ دلچسپی اس کو باقی رکھتی ہے۔ کیا یہ دونوں خیالات ہم معنی ہیں؟ اگر نہیں، تو ان میں فرق کیا ہے؟ یہ ہم معنی ہیں اس لحاظ سے، کہ حسیت قیمت اور دلچسپی دونوں کے لئے لازمی ہوتی ہے لیکن دلچسپی سے حسیت کے علاوہ کچھ اور بھی مدلول ہوتا ہے، اور محض حسیت قیمتوں یا عمل ہی کے ارتقا کے لئے کافی نہیں۔ حسیت کے علاوہ ایک اور جزو جو دلچسپی میں شامل ہوتا ہے، فعلیت ہے، جو حسیت سے بالکل علیحدہ ایک چیز ہے اگرچہ یہ اس سے بے نیاز نہیں۔ فعلیت کی ہی بدولت موضوعی انتخاب ممکن ہوتا ہے (باب دوم، بند ۴) یا حسیت کے وہ اعلے منافع پیدا ہوتے ہیں، جو ادنی منافع پر مرجح خیال کیا جا سکتے ہیں (باب دہم، بند ۲ و ۴)۔ اس کے علاوہ فعلیت زندگی کا سب سے بڑا واقعہ ہے۔ اسی کی مدد سے ہم کو حسیت، بحیثیت معلول و اثر کے واقعات کا سراغ ملا ہے۔ قیمت کو صرف حسیت سے متعلق کرنے کی کوشش لذتیت کو پیدا کرتی ہے، اور قیمت اور دلچسپی کا تعلق اس کی تردید کرتا ہے۔ "لذتیت کا اساسی استبعاد" ہمارے

حکمت دانائی کو اپنے تصرف میں لے آئے۔ یہ تمام ترقی بہت سی نسلوں میں جاکر حاصل ہوتی ہے، اور ہم فرض کرتے ہیں، کہ ہمارا "نفسیاتی فرد" اسی کو حاصل کرتا ہے۔ بقول مل ایک زمانہ تو وہ تھا، جب انسان صبح کے ناشتہ کے لئے اپنا بستر رہن رکھتا تھا، کیونکہ یہ ناشتہ اس کے لئے بہت ضروری تھا، اور ایک زمانہ آئے گا، جب وہ اپنی کسی غایت بعیدہ کے حصول کے لئے دن کا چین، اور رات کا آرام اپنے اوپر حرام کرے گا، اور تنگی ترشی میں زندگی کاٹے گا۔ اسی کے مماثل نظری ترقی کی طرح یہ بھی اس چیز سے شروع ہوتی ہے، جو نفسیاتی معنوں میں "معروضی" ہے "ہماری مراد عارضی اور انفرادی قیمتوں سے ہے مستقل اور عمومی قیمتوں تک یہ سب آخری میں پہونچتی ہے۔ لیکن علمیاتی معروض کی طرح یہاں بھی نفسیات صرف تکوین اور ارتقا سے تعلق رکھتی ہے۔ اساس علم کی طرح تکالیف اخلاقیہ بھی ہمارے دائرہ سے خارج ہیں۔

لیکن تسعیر کو عقلی عمل سمجھنے میں ہم کو خصوصیت کے ساتھ یہ یاد رکھنے کی ضرورت ہے، کہ نظریہ تو متعین و مقرر معطیات سے اپنا آغاز کرتا ہے، اور عمل کا آغاز ان باتوں سے ہوتا ہے، جو "ہونی چاہئیں"۔ جس طرح تجربہ کرنے والی ذات ترقی کرتی جاتی ہے، اسی طرح نہ صرف ان گزشتہ باتوں کا اعادہ ہوتا جاتا ہے، جو "ہونی چاہئے" تھیں، بلکہ اس قسم کی نئی باتیں بھی برابر پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اس طرح

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اس قول پر شاہد ہے، حصول لذت کے لئے اس کو بھلا دینا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کو نہیں بلکہ کسی اور چیز کو غایت بنایا جائے، بالفاظ دگر ضروری ہے کہ معروضی دلچسپیاں موجود ہوں اور یہ ضمیت کو فرض کرتی ہیں (مصنف)

۵۲ Valuation ۵۳ Hedonic Calculus

۵۴ دیکھو باب سیزدہم، بند ا (مصنف)

۵۵ دیکھو باب اول، بند ۲ (مصنف)

۵۶ اس کے برخلاف بدکاری اور غلط فکری اس دائرے کے اندر ہیں لیکن نفسیات کو ان سے کوئی دلچسپی نہیں، الا اس غرض سے کہ یہ طبعی ارتقا کی توضیح میں بالواسطہ مدد کرتی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ مجنون کا استدلال بیوقوف کے مغالطوں کی نسبت بہت زیادہ عقلمندانہ ہوتا ہے۔ اسی طرح پابند اصول انانیئی Egoist یا عمداً بدکاری کرنے والے شخص کا عمل ہر و نیز لیکن بے اصول شخص کے افعال کے مقابلہ میں زیادہ چابکدستی کا اظہار کرتا ہے (مصنف)

تعقل اگرچہ نظریہ اور عمل دونوں کے لئے نظم و ترتیب کا سرچشمہ ہے، لیکن یہ دونوں نظامات بہت مختلف ہوتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس میں شبہ نہیں کہ دونوں ایک ہی اساسی تشکل پذیری، یعنی تفرق، خازنیت، اور ادغام، پر موقوف ہوتے ہیں۔ تاہم ان میں سے ایک تو اس ساخت کے مشابہ ہے، جو مُمِدِّ حیات اور اساس زندگی ہے، اور دوسرا تکوین ترکیب کو مستحضر کرتا ہے، جو نفس حیات کا وظیفہ ہے۔ قیمتیں یہاں اس ترکیب کے عناصر ہوتی ہیں، اور نام نہاد "حرکاتِ قیمت"[1] (یعنی از سر نو تسعیر، یا باز تسعیر) اس کی ترقی کو ظاہر کرتی ہیں۔ ان میں سے اکثر، مثلاً فیشن کے معصوم اور بے ضرر تغیرات" بالکل غیر اہم ہوتے ہیں، ماسوا اس کے کہ ان سے قانون قدرت[2] کی تصدیق ہوتی ہے، اور یہ کہ مذکورہ بالا تفرق پر زور دیتے ہیں۔ جہاں زندگی ہوتی ہے، وہیں اور صرف وہیں تجربہ بہت طریقوں سے اپنے وعدوں کا ایفا کرتی ہے، "کہیں ایک اچھی عادت، یا رسم دنیا کو خراب نہ کر دے" بہت زیادہ اہم وہ "قیمتی حرکات" ہوتی ہیں، جن کو وسائل غایات کے غایتی مقولات سے تعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے جا چکا ہے، یہ مقولات اس سطح پر آ کر بہت زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں، اور قیمتوں کو دو قسموں میں تقسیم کر دیتے ہیں، اول۔ آلی قیمتیں[3] اور دوم ذاتی قیمتیں[4]۔ اس سے بھی زیادہ اہم موخر الذکر میں سے انفرادی اور اجتماعی قیمتوں اور ان نصب العینوں کا ظہور ہے، جن کی طرف یہ قیمتیں اشارہ کرتی ہیں۔

(۱) اگر ہم نئی غایات کے حصول کے لئے انسانی فعلیت کے نتائج پر غور کریں، تو دو خصوصیات صاف نظر آ جاتی ہیں۔ اول۔ جہاں یہ فعلیتیں کامیاب ہوتی ہیں، اور اس کے باوجود فرد، یا قوم، کو ان کے اعادے کی ضرورت ہوتی ہے، وہاں سہولت اور چابکدستی بتدریج ابتدائی کوششوں کی بے ترتیبی، اور ان کے

---

[1] "Value-movements"

[2] دیکھو باب دہم، بند ۲، و بند ۴۔ (مصنف)

[3] Instrumental values

[4] Intrinsic values

بے ڈھنگے پن کی جگہ لے لیتی ہیں۔[۵۲] اس میں شبہ نہیں، کہ اس صورت میں بھی انفرادی اختلافات ہوں گے، اور اسی کا نتیجہ ہے، کہ ایک خاص مشغلہ یا پیشہ میں زیادہ ذہی استعداد اور ماہر اشخاص اس مشغلہ یا پیشہ کو خود اس کی خاطر پسند کرتے، اور اس سے لطف اندوز ہوتے ہیں، جو بات کہ کم ذہی استعداد اور کم ماہر اشخاص کو نصیب نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے، کہ مقدم الذکر اشخاص کے لئے یہ وسائل افادی نقطۂ نظر سے قیمتی ہونے کی بجائے ذاتی طور پر قیمتی ہو جاتے ہیں، یعنی یہ کہ اب یہ ایک مصیبت اور آفت نہیں رہتے، بلکہ بذات خود کم و بیش خوشگوار بن جاتے ہیں۔ اس نفسیاتی حیثیت سے، سادہ واقعہ کا نتیجہ اس تخصیص، یا تقسیم محنت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو نظام اجتماعی کی زیادہ پیچیدگی اور تکمیل، اور اس نظام کے ارکین کے لئے زیادہ زندگی کا باعث بنتا ہے۔ یہ نتیجہ ایسا ہے، جس کو بالتفصیل بیان کرنا اجتماعیات کا کام ہے۔ لیکن قیمتی حرکت کی اس صورت کی ایک تفصیل کو ہم بیان کرنے کی اجازت چاہتے ہیں، جو کچھ کم اہم نہیں۔ ہماری مراد حصول علم، اول بنظر افادہ، اور پھر خود علم کی خاطر، سے ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے یہ ارتقا اس چیز کا فوری نتیجہ ہے، جس کو ہم نے "موضوعی انتخاب" اور بین الموضوعی تعامل کہا ہے۔

دوسری بات، جو ہم کو نظر آتی ہے، وہ حقیقی کے مقابلے میں غائی تعلیل کی ایک خصوصیت پر مبنی ہے یعنی یہ کہ یہ ایک گویا معکوس عمل ہے، جو صرف تخیل میں ممکن ہوتا ہے، نہ کہ واقعتہً۔ نام نہاد "علت غائی" یا بالفاظ دگر غایت، کی خواہش صرف اس وقت کی جاتی ہے، جب اس کے وسائل موجود ہوں،

---

[۵۱] دیکھو باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

[۵۲] اس میں شبہ نہیں، کہ بعض صورتیں ایسی ہیں، جن میں یہ "تجاوز عن القیمت" (Transvaluation) انحطاط کا باعث ہوتا ہے، نہ کہ ارتقا کا۔ چنانچہ کنجوس کی حالت مثال کے طور پر پیش کی جاتی ہے۔ لیکن مہارت یا شہوت جمع مال کی محرک نہیں ہوتی، اکثر تو حزم، یا خوف کی کثرت اس کا باعث ہوتی ہے۔ کنجوس شاذ ہی مالی معاملات کا ماہر ہوتا ہے، اور مالی معاملات کا ماہر شاذ ہی کنجوس ہوا کرتا ہے (مصنف)

یا ہو سکتے ہوں لیکن ابھی یہ غایت صرف مطلوب اور متصور ہی ہوتی ہے، کہ یہ اس بے عدم تیقن سے کم و بیش گھر جاتی ہے، جو مستقبل کا لازمہ ہوا کرتا ہے، اور جو وسائل کے اس کے حصول کے لئے امتحاناً استعمال کئے جاتے ہیں، وہ اگر کامیاب بھی ہو جائیں، تب بھی ان سے وہ نتائج پیدا ہوتے ہیں، جو کم و بیش خلاف توقع ہوتے ہیں۔ اسی کے لئے وونٹ نے "تباین نمایات"[1] کا نہایت موزوں نام تجویز کیا ہے۔ اختراعات اور انکشافات (جو تعداد میں بے شمار ہیں) کی تاریخ اس اصول کی واضح ترین مثالیں پیش کرتی ہے۔ لیکن یہ تجربے کی ان سادہ صورتوں کے پس پردہ بھی کارفرما ہوتا ہے، جہاں غایات کے وسائل موجود ہوتے ہیں، اور تامل و تفکر بالکل یا تقریباً بالکل بے ضرورت ہوتا ہے، مثلاً انسانی تعامل کی مشروعات میں۔ زبان کی اصلیت، جس پر ہم اس سے قبل بحث کر چکے ہیں[2]، اس کی تائید میں ہے، اور تائید مزید اخلاقی عواطف[3] کی اس بحث سے ہوگی، جو ہم عنقریب کرنے والے ہیں۔

(۲) ذاتی قیمتوں کی طرف جانے میں جن "محرکات قیمت" پر ہم کو بالخصوص غور کرنا ہے، وہ وہ ہیں، جن سے رتبہ کے مدارج پیدا ہوتے ہیں۔ اجتماعی، یا اخوانی قیمتوں کے مقابلے میں انفرادی، یا انیغوی قیمتوں میں ترقی مشتمل ہوتی ہے ذات بحیثیت غالب کی قیمت کے صریحی اقرار پر۔ ہمارا خیال ہے، کہ کوئی شخص اس بات سے انکار نہ کرے گا، کہ موضوع خود اپنے لئے ایک قیمت رکھتا ہے۔ لیکن جب تک کہ قیمت شناخت نہ کر لی جائے، یہ تعبیر میں استعمال نہیں کی جا سکتی۔ اس وقت بھی اگر یہی وہ تنہا قیمت ہے، جس کی شناخت کی گئی ہے، تو یہ بے قیمت رہتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ ایک موضوع، جو خارجی، یا معروضی

---

[1] Heterogeny of Ends

[2] دیکھو باب دوازدہم، بند ۱ (مصنف)

[3] Sentiments

[4] بعضوں کو یہاں ایک وقت پیش آئے گی۔ سوال کیا جائے گا، کہ اگر حسیت ایک موضوعی حالت ہے، جو کسی معروض سے پیدا ہوتی ہے، تو خود موضوع وہ معروض کس طرح بن سکتا ہے، جو خود اپنے آپ کو متاثر کرتا ہے؟ ظاہر ہے کہ صرف اسی طرح، کہ یہ خود اپنے لئے معروض بن جائے۔ اس طرح معروض بننا کن حالات میں ممکن ہوتا ہے، اس کو ہم اس سے قبل معلوم کرنے کی کوشش کر چکے ہیں (دیکھو باب یازدہم، بند ۱ و ۲۔ (مصنف)

دلچسپیاں نہیں رکھتا، خود غیر دلچسپ ہے[1] میرے لئے لازم ہے کہ میں خارجی دلچسپیاں رکھوں، لیکن جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نہ لوں، اس وقت تک میں ان دلچسپیوں کو بحیثیت اپنا ہونے کے پہچان نہیں سکتا۔ اس سے قبل میری تمام دلچسپیاں ایک ہی سطح پر ہوتی ہیں۔ جب تک کہ میں اپنے آپ کو جان نہ لوں اس وقت تک میں ان کو ایک کم وبیش متفق علیہ کل کی صورت میں منتظم نہیں کرسکتا، اور اس کل کو اس کے کسی رکن کی خاطر قربان کرنے کے خطرے کو کم نہیں کرسکتا۔ اس طرح "ذات میں دلچسپی" یا ذات کی قیمت، وہ معیار بن جاتی ہے، جس سے دیگر مخصوص دلچسپیوں کو جانچا جاتا ہے۔ یہی اس کا اعلیٰ رتبہ اور اعلیٰ اقتدار ہے۔ یہی وہ احکام کرتا ہے، جن کی پیروی کرنے سے اعتدال اور حزم کے فضائل پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن مخصوص غایت کو اس طرح ذات کے تحت بنانے میں مدلول یہ ہوتا ہے، کہ ذات خود اپنی غایت ہے، اور یہ غایت صرف اس حالت پر، جس میں یہ ہے، اور ان باتوں پر، جو اس کی ہیں، مشتمل نہیں ہوتی، بلکہ اس حالت پر، جس میں یہ ہوسکتی ہے، اور ان باتوں پر جن کو یہ حاصل کرسکتی ہے مشتمل ہوا کرتی ہے۔ جس طرح ذات کا تصور زیادہ "باطنی" ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اس کی غایات بھی "باطنی" ہوتی جاتی ہیں۔ اب ہم اسی کے مطابق ذات کے نصب العین قائم کرتے ہیں، اور ان کو کم وبیش خلوص نیت کے ساتھ حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ان سے ایک اور اعلیٰ تر معیار پیدا ہوتا ہے، جس سے ہم خود اپنی قدر و قیمت کو جانچتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ بہت بڑی حد تک ایک شخص کے نصب العین دوسرے اشخاص کے اکتسابات کا نتیجہ ہوتے ہیں، اور تقلید اور رس اکثر انتخاب کو معین کرتے ہیں، لیکن محدودیت کا لازمی فقدان، اور استدلال کرنے والی ہستی کے بلانہایت امکانات، اصلی محرک ہوا کرتے ہیں[2]۔ اس مسئلے پر اگر ہم اور زیادہ بحث کریں گے، تو ہم اپنے دائرے سے

لہ جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ موضوع و معروض کی اس ثنویت کے عملی پہلو کو لذیت نظر انداز کرتی ہے، اور نظری پہلو کو احضاریت۔ (مصنف)

لہ٢ یہ بلاشبہ ایک بہت افسوسناک صداقت ہے، کہ اکثر اشخاص کی زندگیاں بلا حرکت، یا غیر ترقی پذیر، یا بالکل رو بانحطاط ہوتی ہیں، لیکن ہم "نفسیاتی فرد" کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ یہاں ارتقا طبعی امر ہے، نہ کہ انحطاط (مصنف)

خارج ہو جائیں گے۔ سردست ہم مذکورۂ بالا تین "حرکات قیمت" میں سے آخری کی طرف آتے ہیں۔ اس سے ہم پھر اسی طرف عود کر آئیں گے۔

(۳) نفسیاتی نقطۂ نظر سے "اجتماعی" یا "اجوائی" قیمتوں پر بحث کرنے میں، ہم کو ان قیمتوں سے تعلق ہے، جس کی تثمین و تسعیر فرد کرتا ہے۔ ان کے "اخلاقی" یا "عدالتی" پہلو، جو نفسیاتی پہلو کو فرض کرتا ہے، میں ہم مداخلت نہ کریں گے۔ یہاں سب سے پہلی بات جو ہمارے سامنے آتی ہے، یہ ہے کہ "خود اپنے آپ میں دلچسپی" اس چیز کے ماتحت کر دی جاتی ہے، جو اعلیٰ خیال کی جاتی ہے۔ ہماری مراد ایسی بہت سی ذاتوں کی ایک سوسائٹی کی دلچسپی سے ہے، جو مفروضاً برابر سمجھی جاتی ہیں۔ اب حکومت، مذہبی برادری، اور خاندان (بحیثیت ایک "مضاعف فردی[1] وحدت" جو گویا ایک بڑی ذات ہوتی ہے) اپنے ارکین پر غالب آجاتے ہیں۔ ان ارکین کی دلچسپیوں کو اس طرح منظم کرنا پڑتا ہے کہ حکومت، مذہبی برادری، یا خاندان کے مفاد میں ترقی ہو، بعینہ اس طرح جیسے ایک فرد کی خود اپنے آپ میں دلچسپی اس کے مختلف ہیجانات اور خواہشات پر حکمراں فرض کی جاتی ہے۔ خارجی نقطۂ نظر سے تو یہ موازات بدیہی ہے۔ افلاطون کے وقت سے لے کر اس وقت تک برابر اس کی توضیح ہو رہی ہے لیکن نفسیات کے موضوعی نقطۂ نظر سے حقیقی معنوں میں کوئی موازات ہے ہی نہیں۔ یہاں ایک بڑی ذات کے اندر چھوٹی چھوٹی ذاتیں نہیں۔ یہ ایک ہی، اور وہی ذات ہے، جو اپنی انفرادی دلچسپیوں کو منضبط کرتی ہے، اور خود اپنی ذات میں دلچسپی کو اس کے تحت رکھتی ہے۔ اسی سے وہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے، جس کو مائی نونگ "مسئلہ الغویت" کہتا ہے۔ اس مسئلے پر نگاہ ڈالنے سے ہم کو آگے بڑھنے میں آسانی ہوگی۔

کہا جاتا ہے کہ ارادی کردار کبھی بھی خارجی محرکات فعل سے متعین نہیں ہوتا۔ کم و بیش گہری باہمی احتیاج عام ہے، اور اسی احتیاج کی حد تک انغو ہمیشہ غیر انغو میں دلچسپی رکھتا ہے لیکن جو عمل کہ اس احتیاج کا نتیجہ ہوتا ہے وہ ہمیشہ سراپا علانیۃً خود غرضی پر مبنی ہوا کرتا ہے کیا ہم تسلسل کے انقطاع کے بغیر اس حد کو تصور کر سکتے ہیں جس سے ہم کو متجاوز ہونا ہے؟ شوپنہار اس کا جواب

[1] Over-individual unit

اثبات ہیں دیتا ہے۔ لیکن یہ ایک ایسا راز ہے جس کو صرف مابعد الطبیعیات کھول سکتی ہے۔ تمام تفریدیں[1] محض ظاہری ہوتی ہے بقول ویدانتیوں کے غیر الیغو اور الیغو در اصل ایک ہیں۔ صرف اسی طرح اخوانیت قابل فہم بنتی ہے۔ مل کہتا ہے کہ ہاں بالکل صحیح ہے کیونکہ اخوانیت محض ظاہری ہے۔ یہ خوشگوار تصورات اور خاص افراد یا مجموعۂ افراد کے تصورات کے ناقابل انفکاک تلازم کا نتیجہ ہے۔ بلین کے نزدیک یہ نتیجہ ایک طرح کا ثابت تصور ہے جو ہمنشینوں یا معاصروں کے "ذہنی حالات" میں ہمارے انہماک یا ان کی طرف ہماری کشش سے پیدا ہوتا ہے اس طرح کہ اس انہماک اور کشش کی وجہ سے ہم ان میں دلچسپی لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور اس لئے ان کو ہم اپنا سمجھتے ہیں۔ ہمارا خیال ہے کہ ان کوششوں میں سے مقدم الذکر کے "راز" اور "مابعد الطبیعیات" اور موخر الذکر کی سطحی نفسیات کے بین بین اس مسئلہ کا حل معلوم کیا جا سکتا ہے۔ لیکن پہلے ہم اصطلاحات کے متعلق کچھ کہیں گے۔

ہم مانے لیتے ہیں کہ ایک معنوں میں تمام عمل خود غرضی پر مبنی ہوتا ہے۔ تاہم مدت سے تمام دنیا متفق ہو کر بعض اعمال اور ان سے پیدا ہونے والے میلانات کو خود غرضانہ کہتی ہے، بعض اعمال کو بے غرضانہ کہتی ہے، اور بعض کو منفرد عن الطرفین۔ اب "خود غرضی" کی اصطلاح کا اطلاق ان تمام اقسام عمل پر ہو، یا صرف پہلی قسم پر، اس میں شبہ نہیں کہ خود غرضانہ عمل اور بے غرضانہ عمل میں بہت فرق ہوتا ہے۔ یہ فرق اخلاقی باتوں سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ ان دونوں کے اسی منطقی فصل پر اب ہم کو غور کرنا ہے۔ یہ لفظ الیغوی کے ایک ابہام کی طرف اشارہ کرتا ہے جس کو نہایت آسانی سے قیمت کی اصطلاح میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ جنساً تمام عمل الیغوی ہوتا ہے، ان معنوں میں کہ ہر قیمت ایک قیمت لگانے والے موضوع، یا الیغو، پر دلالت کرتی ہے۔ تو ظاہر ہے بے غرضانہ عمل الیغوی نہیں ہوتا، اس لحاظ سے کہ جس معروض کی قیمت لگائی جاتی ہے،

---

[1] Individuation

وہ ایغو کا نفع نہیں ہوتا، بلکہ اس کے برخلاف غیر ایغو کا نفع ہوا کرتا ہے۔

اب ہم ان "حرکات قیمت" کو معلوم کرنے کی کوشش کریں گے، جن کی وجہ سے ایک فرد نوع انسان کو اپنے اوپر ترجیح دینے لگتا ہے۔ یہاں آکر مذکورہ بالا موازنات پھر ناقص ثابت ہوتی ہے۔ لیکن یہاں پر نقص معروضی پہلو میں ظاہر ہوتا ہے۔ خود سوسائٹی ہمیشہ ایغوئی (خود غرض) ہوتی ہے۔ یہ اپنی غایات سے اعلیٰ غایات کو تسلیم ہی نہیں کرتی۔ لیکن فرد میں خانگی غایات کو جمہور کی غایات کے ماتحت رکھنے کا میلان شروع ہی سے ہوتا ہے، لہذا بغیر کسی متعین تعہد، یا افادی احصا، کے سوسائٹی اور "اخلاق" ساتھ ساتھ پیدا ہوتے ہیں، اور بڑھتے ہیں۔ اس طرح فرد بلحاظ محفوظیت تو فائدہ میں رہتا ہے، لیکن ان "جبر" کا عادی ہوجاتا ہے۔ کم از کم اس کے خارجی افعال سے اس مشترک خوشی کو نقصان نہ پہونچنا چاہئے، جس میں وہ شریک ہے۔ لیکن باوصف اس کے اس کو اپنے آپ سے از خود انکار نہ کرنا چاہئے، اور نہ اپنی ذاتی غایت کو اوروں کے نفع کے لئے قربان کرنا چاہئے۔ رسم و رواج کی صحیح ترین پیروی بھی ممکن ہے، کہ دیکھی دکھائی باتوں سے آگے نہ بڑھے۔ لیکن خود فرد کی بچپن سے نگہداشت اور خدمت ہو رہی ہے۔ لہذا وہ بڑا ہوکر اوروں سے ان باتوں کا متوقع رہتا ہے، جن کی، جیسا کہ اس کو جلدی ہی معلوم ہوجاتا ہے، اور لوگ اس سے توقع کرتے ہیں۔ اس طرح جب ان افعال کی وجہ سے اس کی تعریف، یا مذمت، کی جاتی ہے، جن کو وہ اوروں میں پسند، یا ناپسند کرتا ہے، تو وہ اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھنے لگتا ہے، جس میں کہ اور لوگ اس کو دیکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اس کا شعور ذات ضمیر کی صورت اختیار کرلیتا ہے۔ وہ اپنے سینے کے اندر دو آوازیں سنتا ہے، جن میں سے ایک قانون کی سند پیش کرتی ہے۔ یہ اس کی "قبائلی انا، یا ذات" ہے۔ لیکن اب بھی یہ نئی آواز ایک صدائے بازگشت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نئی بات نہیں بتاتی۔ سوسائٹی صرف خارجی قاعدہ و ترتیب کو نافذ کرتی ہے، اور ابتدائی تمیز صرف اسی کا مقتضی ہوتا ہے۔ یعنی یہ کہ عدالتی ضمیر، جو رواج کا زائیدہ ہوتا ہے Viere pour antomi کی توجیہ نہیں کرسکتا، یہ فرض سے بھی اعلیٰ ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ہی اس کی جڑیں بہت گہری ہوتی ہیں۔ سادہ ترین اجتماعی نظام خاندانوں کا ایک مجمع، یعنی ایک قافلہ، یا قبیلہ، ہوتا ہے، اور باہمی خدمت و حفاظت کی "معاشی" اغراض اولاً ان کے درمیان رابطہ کا کام دیتی ہیں۔ لیکن ان میں خاندانی روابط بھی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ایک قافلہ میں وہ رحمدلی اور مہربانی بدرجہ اتم ہوتی ہے جس پر رشتہ داری دلالت کرتی ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ دوستی اور محبت دونوں کا ایک ہی سرچشمہ ہے۔ گھریلو زندگی کی خوش اخلاق گفتگو اور چہل پہل کے مقابلے میں میلوں کا ناچ رنگ اور کھیل کود ہوتا ہے، جس کے لئے غریب سے غریب بھی روپیہ اور وقت نکال لیتا ہے۔ یہ ہم جنسوں کے خیال رکھنے کا نتیجہ بھی ہے، اور اس کو ترقی دینے کا ذریعہ بھی۔ ہم نہیں کہہ سکتے، کہ ایک نیم وحشی قبیلے کے محدود حلقے میں ایک شخص کہاں تک اپنی جان اپنے کسی دوست کے لئے قربان کرنے کے لئے تیار ہوگا۔ لیکن جب سے کہ انسانی حد نگاہ وسیع تر ہو گئی ہے، اس وقت سے، بقول برگسوں "اخلاقی مخترعین" برابر پیدا ہو رہے ہیں، جو قبائلی ذات کی حدود سے متجاوز ہو کر، انسانوں کی عام برادری کا اعلان کرتے ہیں، ہر ایک سے "مضاعف فردی" قیمتوں کا اقرار کرواتے ہیں، اور بعض میں "نوع انسانی کے لئے سرگرمی" کی روح پھونکتے ہیں۔

یہاں جتلا دینا ضروری ہے، کہ جس "حرکت قیمت" کا یہ اختتام ہے وہ کسی طرح کے خود غرضانہ یا افادی احصا کا نتیجہ نہیں، نہ اس کی توجیہ کسی ایسے تلازم تصورات سے ہو سکتی ہے، جو ایک پہلے ہی سے ترقی یافتہ حب ذات، یا انانیت، کو فرض کرتا ہے۔ تاریخی بصیرت کے جس فقدان نے زبان اور سوسائٹی کی اصلیت کو عمدی و ارادی قول و قرار، یا عہد و پیمان کی طرف منسوب کیا، وہی ان تلازمی نظریوں کو بھی ناقص ثابت کرتی ہے۔ صرف بین الموضوعی تعامل تجربہ کرنے والی ذات کو ایک شخص بناتا ہے۔ اس وقت سے قبل صرف "اوروں کے خیال رکھنے والے" ہیجانات کارفرما ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض جبلتہً بقا ذات کو ترقی دیتے ہیں، اور بعض اسی طرح جبلتہً بقاء قوم کو۔ سپنسر کی محض طبیعی اخوانیت، ہر طرح ناقص سہی، لیکن اس کا کم از کم یہ خیال صحیح ہے، کہ صبح آفرینش سے

اس وقت تک (سرًّا) اخوانیت اتنی ہی اہم رہی ہے، جتنی کہ "انانیت" اور یہ، کہ
ان دونوں میں بیک وقت ترقی ہوئی اور ہو رہی ہے۔ اخوانی جبلتیں ملنساری
کی طرف موڑ دی ہوتی ہیں، اور ملنساری سے شخصیت پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اس طرح
کی "تکوینی ترکیب" معکوس نہیں کی جاسکتی۔ سجوک بھی صرف اس قدر کہ سکا، کہ
"ہمارے اخلاقی خیالات اور عواطف کا سرچشمہ فرضی تاریخ کے اُن دھندلے حصوں
میں پوشیدہ ہے، جہاں قیاسات دوڑانے کی بہت گنجایش ہے"۔ کم از کم اس
بات میں شبہ نہ کیا جائیگا، کہ خود رو ہمدردی یا "نیک نیتی" ان سب کی جڑ تھی۔ اگر
تخلیقی نفسیات کا اور زیادہ مطالعہ کیا جاتا، تو ماہرین اخلاقیات اس حقیقت کو بہت
پہلے اور عام طور پر تسلیم کر چکے ہوتے۔ بہرکیف اُن انگریز ماہرین اخلاقیات نے
جو شیفٹسبری[۱] کے متوسلین میں سے ہیں، اس کی اہمیت کو بوضاحت دیکھ لیا تھا،
اور اگر ہم کہیں، کہ کانٹ[۲] نے اپنی تصنیف "اساس اخلاقیات" کے
پہلے جملہ، یعنی "دنیا میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے علی الاطلاق اور بالکل خیر
کہا جاسکے، ماسوا ارادہ خیر کے" میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے، تو شاید غلط نہ ہوگا۔
یہ انسانوں کے لئے "وہ ارادہ خیر" ہے، جس کو سینٹ پال ایفائے قانون کہتا ہے۔

لیکن اب سوال کیا جاسکتا ہے، کہ اگر خود رو ہمدردی، خیر خواہی و خیر اندیشی
کے پہلے سے نہ سوچے ہوئے افعال کے سرچشمہ کی حیثیت سے ایغوئی تفکر کے آغاز
سے قبل موجود تھی، تو کیا وجہ ہے، کہ ہمارے ابتدائی اور خالصۃً "اوروں سے متعلق"
ہیجانات میں سے صرف یہی پوری طرح ذات کی دلچسپی کے تحت میں نہ آئی۔
اس کی گرمجوشی اور سرگرمی اکثر کم ہو جاتی ہے، مثلاً مقابلہ کرو جوانی کے دنوں
کی محبت و ملنساری کی فیاضانہ گرمجوشی اور بڑھاپے کی محتاط دنیاوی حکمت عملی کا۔
تاہم مرور زمان کی ساتھ ساتھ ایک اوسط شخص کے عواطف زیادہ "ملائم" ہو جاتے
ہیں، اور اس کی نرم دل حسیات وسیع ہو کر ان حیوانات کو بھی اپنے اندر لے لیتی
ہیں۔ اس قدر عام واقعہ کی کوئی نہ کوئی نفسیاتی توجیہ ہونی چاہیئے۔ کیا وجہ ہے، کہ

Ground-work of Ethics [۲]   Shaftesbury [۱]

آوروں سے متعلق ہو میلان، جس کو انائیت کو دبا دینا چاہئے تھا، خود انائیت کو دبا دیتا ہے؟ شعورِ ذات کے ارتقا کا عمل اس سوال کا واحد اور کافی تشفی بخش جواب دیتا ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، کہ ذات کا شعور پہلی پہلی مرتبہ اور ذاتوں سے واقفیت کا نتیجہ ہوتا ہے، اور جس طرح یہ واقفیت گہری ہوتی جاتی ہے، اسی طرح یہ شعورِ ذات بھی کامل تر ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ تمام عمل دوگانہ ہوتا ہے۔ اس میں صرف تفرق ہی نہیں ہوتا، بلکہ توحید بھی ہوتی ہے۔ اس عمل کے دوسرے پہلو میں اس چیز کا ارتقا ہوتا ہے، جس کو ھیگل "معروضی روح" کہتا ہے، جس سے اس کی مراد تاریخ قانون اور اخلاقیات کے حصہ سے ہے۔ یہی وہ حصہ ہے، جس میں تمام وہ چیزیں متحقق ہوتی ہیں، جو صادق ہیں، جمیل ہیں، اور خیر ہیں۔ یہیں "ایک استدلال کرنے والی ہستی" کے مذکورہ بالا "غیر محدود امکانات" منکشف ہوتے ہیں، اور ان غایات کے حصول کی کوشش ہوسکتی ہے، جو "انفرادی" قیمت کی غایات سے بہت متجاوز ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص ان اعلیٰ غایات کو ادنیٰ پر قربان کرتا ہے، تو وہ خود اپنی اور اپنے ہمنشینوں کی آنکھوں میں حقیر ہو جاتا ہے۔ لیکن اگر وہ ان اعلیٰ غایات کو قربان نہیں کرتا، تو وہ اپنی ذات کو قربان کر دیتا ہے، یا اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے ذات قربان کر دی۔ لیکن اس میں نہ کوئی تناقض ہے، نہ کوئی بھید، بشرطیکہ یہ یہ ایثارِ ذات اعلیٰ ترین، اور باطنی ترین، ذات کا تحقق ہو۔ کون ہے جو وولف[1] یا نیلسن[2] کے آخری الفاظ کو یاد کرے اور ان کی حالت پر رحم کھائے؟ لیکن کون ہے جو ان کی تعریف نہیں کرتا؟ اس طرح ایثارِ ذات میں اعظم و اعلیٰ اب بھی ادنیٰ و کمتر پر مرجح خیال کیا جاتا ہے، اور ذات کی قیمت کا انحصار اسی انتخاب پر ہوتا ہے، اور اسی کی وجہ سے یہ قیمت بڑھتی ہے لیکن اب ہم سوال کرتے ہیں، کہ اس انتخاب سے ہماری مراد ہے۔

انتخاب

(۳) اس عقلی نظام کے ارتقا کو خاکے کی صورت میں بیان کرنے کے بعد،

[1] Wolfe

[2] Nelson

جس سے کہ عمل کو تعلق ہے، اب ایک ایسی مہم درپیش ہے، جو نفسیات سے اور بھی زیادہ قریب کا علاقہ رکھتی ہے۔ ان دلچسپیوں کے مدنظر جن کو یہ نظام مستحسن قرار دیتا ہے کم و بیش تامل و تدبر کے بعد ایک خاص کام کرنے کا فیصلہ صادر ہو جاتا ہے۔ اسی عمل کی اب ہمیں تحلیل کرنا ہے۔ ہمارے نفسیاتی فرد کے لئے تو تسیر کا عقلی عمل اور فیصلہ کرنے کا ارادی عمل، بلاشبہ ساتھ ساتھ چلتے ہیں لیکن توضیح مطالب کے لئے ان پر علیحدہ علیحدہ بحث کرنا ہی مفید معلوم ہوا۔ اس کے علاوہ اس واقعہ کو بھی تسلیم کر سکتے ہیں، کہ حیاتیات کی طرح نفسیات میں بھی عام معنوں میں وراثت ممکن ہے، یعنی یہ، کہ یہاں کم از کم توریث سے انکار نہ کیا جائے گا۔ ایک بچہ، جو متمدن جماعت میں پیدا ہوتا اور پلتا ہے، بڑا ہو کر آداب، اخلاقیات، اور وقار کے متعلق مروجہ خیالات کو اسی طرح طبعاً قبول کر لیتا ہے، جس طرح کہ اپنی مادری زبان کو۔ ایک عامی کے خیالات گویا اس زمانے کے خیالات ہیں، جس میں وہ عامی زندگی بسر کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے، کہ عمل کا بڑا حصہ روزمرہ معمولات کے مشابہ ہے۔ یعنی یہ بھی ان میلانات و عادات سے متعین ہوتا ہے، جو اوائل عمر کی تعلیم کا نتیجہ ہوتی ہیں، اور جو باوجود اپنی اہمیت" عادت ثانیہ بن چکی ہیں، اور لہٰذا اب تامل و تدبر سے آزاد ہیں"۔ لیکن جن صورتوں میں غایات متعین اور غیر مشتبہ ہوتی ہیں، وہاں بعض اوقات وسائل کے متعلق تامل و تدبر کرنا پڑتا ہے یعنی ان غایات کے حصول کا بہترین وسیلہ دریافت طلب ہوتا ہے۔ ان تمام باتوں سے ہم کو کوئی تعلق نہیں، ماسوا اُن حالات کے، جہاں سہولت اور اصول میں تعارض ہو۔ اب سوال غایات کا نہیں رہتا، اور سہولت اور ضمیر میں سے ایک کا انتخاب تامل و تدبر کے نتیجہ کا انتظار کر سکتا ہے۔ غایات کے متعلق یہ سوالات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ اول۔ یا تو ان کو مرتبہ غایات سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً مذکورہ بالا مثال میں، یا دوم ان غایات سے، جو اس لحاظ سے مختلف ہیں۔ مقدم الذکر کی مثالیں مندرجہ ذیل ہیں۔ (الف) دن بھر ہرن کا شکار کھیلنے، اور مچھلی کا شکار کھیلنے (ب) بری فوج اور بحری فوج میں ملازمت کرنے، (ج) نوجوانوں کی تعلیم کو ترقی دینے اور

غریب بڈھوں کی مصیبت رفع کرنے میں انتخاب ۔ اس طرح موخرالذکر کی مثالیں یہ ہو سکتی ہیں :۔ ھرکولیس[۱] کا انتخاب لذت اور عقل میں، ریگولس[۲] کا انتخاب زندگی اور عزت میں، وغیرہ ۔ ان حدود کے اندر انتخاب کی تحلیل کی کافی گنجائش ہے۔ لیکن سب سے پہلے ہم تسعیر اور، بقول شوپنہائر، "تحریک[۳]" کے فرق کو واضح کریں گے ۔ ان کا تعلق اس قدر قریب کا ہے، کہ مندرجہ بالا تقریر کے باوجود یہ دونوں خلط ملط کئے جاتے ہیں ۔ دونوں حسیت کو فرض کرتے ہیں ۔ لیکن تسعیر اس معروض، یا حالت سے سروکار رکھتی ہے ۔ جو اس حسیت کا باعث ہے، اور تحریک ان افعال سے، جو اس حسیت سے پیدا ہوتے ہیں ۔ موضوع دونوں کی حقیقی بنا ہے، پہلے میں تو بحیثیت اثر پذیر ہونے کے، اور دوسرے میں بحیثیت فاعل ہونے کے ۔ لہٰذا مسل تجربہ جہاں انتخاب شامل ہوتا ہے، "تاثری ارادی" کہا جا سکتا ہے ۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ ان پہلوؤں میں تحلیل کیا جا سکتا ہے، لیکن یہ دونوں نصف حصے خود مختار نہیں ۔ عمل میں ہم تسعیر اور تحریک میں اسی طرح آسانی کے ساتھ تمیز کر سکتے ہیں، جس طرح مثلث میں اضلاع اور زاویا میں ۔ لیکن دونوں صورتوں میں سے کسی میں بھی ہم زیر غور کل کو دو قابل انفصال نصف حصوں میں تحویل نہیں کر سکتے[۴] ۔ لیکن اگر یہ دونوں پہلو متحد کر دیئے جائیں، اس وجہ سے، کہ یہ غیر منفک ہیں، تو ایک نفسیاتی غلطی پیدا ہوتی ہے، جس کے نتائج بہت سنگین ہوتے ہیں ۔ چنانچہ ایک غلطی تو یہ ہے کہ ہم تامل و تدبر کو محرکات سے متعلق سمجھنے لگ جاتے ہیں نہ کہ قیمتوں سے ۔ دوسری غلطی یہ ہے، کہ ہم محرکات کو وہ قوتیں سمجھنا شروع کر دیتے ہیں، جو "ذہن پر اسی طرح اثر کرتی ہیں، جس طرح وزن ترازو پر" ۔ بجائے اس کے کہ ہم ان کو "وہ تمام میلانات سمجھیں جو ذہن میں ارادۃً فعل کرنے کے ہو سکتے ہیں ...... نہ صرف وجوہ (مالہ و ماعلیہ) بلکہ وہ رغبت اور کراہیت جو جذبات کا نتیجہ ہوتی ہے[۵]" ۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ محرکات کام کرنے کے میلانات

---

[۱] Hercules [۲] Regulus [۳] Motivation [۴] تجھیز ہابز ہم بند ہم (مصنف) [۵] لائبنٹز کا یہ خیال کرنا کہ وجوہ محرکہ خارجی قوتیں ہیں، جو ذہن پر اثر کرتی ہیں، اور محرکات کو نفس اصول فاعلی سے تمیز کرنا، ذہن کے بہت خام فلسفہ اور ہر چیز کو جسمانی صورت میں تصور کرنا ہوگا" یہ وہ جواب ہے جو لائبنٹز کی وفات کے بعد تھمگ (Thummig) وولف کے لاڈلے شاگرد نے کلارک کو دیا ۔ (مصنف)

ہوتے ہیں[1]، یعنی یہ کہ یہ طلبی ہوتے ہیں، نہ کہ تاثری۔ تامل و تدبر ان کی اس وقت تک کے لئے روک تھام کو فرض کرتا ہے، جب تک کہ فیصلہ صادر نہیں ہو جاتا۔ لیکن خود یہ روک تھام ایک محرک اور فیصلہ پر دلالت کرتی ہے۔ یہ فیصلہ بالعموم بہت جلدی اور فوراً صادر ہو جاتا ہے، اور جیسا کہ اس سے قبل کہا جا چکا ہے، یہ گزشتہ تجربہ اور ذات کے عملی اور باطن تر منطقہ کے ارتقا کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اگر یہ صحیح ہے، تو پھر یہ ایک اور غلطی ہے، کہ محرکات باہم متعارض فرض کئے جائیں، اور کہا جائے کہ موضوع نہایت اطمینان سے ان کی لڑائی دیکھتا ہے، اور نتیجہ کا منتظر رہتا ہے۔ "تعارض محرکات" کا جملہ گو بیانی ضروریات کے لئے کافی ہو سکتا ہے، لیکن فی الاصل یہ ایک استعارہ ہے، جس کی کوئی نفسیاتی سند نہیں۔ یہاں کہا جائے گا، کہ آخر ہم نے تعارض تصورات کا بھی تو ذکر کیا ہے، اور یہ ظاہر ہے، کہ جب سوال تامل و تدبر اور انتخاب کا ہو، تو محرکات بغیر تصورات کے ناممکن ہوتے ہیں۔ یہ سچ ہے۔ لیکن ہم یہ بھی تو دیکھ چکے ہیں، کہ تعارض صرف متضاد تصورات میں بحیثیت ایک تصدیق کے امکانی موضوعات کے ہوتا ہے[2] اس حالت میں یہ بلاشبہ "یا یہ یا وہ" کی صورت ہوتی ہے لیکن منطقی موضوع وہ چیز ہے، جو درحقیقت محمول کو معیّن کرتا ہے، نہ کہ بالعکس۔ اکثر "میرا یہ ارادہ ہے" ان حالتوں میں "میری یہ مرضی ہے" پر غالب آتا ہے، جہاں اس مداخلت سے قطع نظر کرنے کے بعد موخرالذکر میلان قوی تر ہو، بعینہ اس طرح جیسے، کہ بعض اوقات بظاہر ضعیف مدعی ایک مقدمہ میں بظاہر قوی مدعی علیہ پر غالب آجاتا ہے۔ ھفڈنگ نے خوب کہا ہے، کہ "حقیقی ایغو بنیاد ہے"۔ یہی وہ چیز ہے، جو ایسی صورتوں میں ہمیشہ قوی تر محرک کی تعمیل کا انسداد کرتی ہے، اور آخر کار اس کو شاید ٹھوس بنا دیتی ہے۔

اب ہم غایات میں انتخاب کی ان صورتوں کی طرف عود کریں گے، جن سے کہ ہم نے اس بحث کو شروع کیا تھا۔ ان دونوں میں سے ہر ایک میں جو تامل و تدبر انتخاب سے قبل ہوتا ہے، اس میں یہ فرق ہوا کرتا ہے کہ دوسری صورت

---

[1] میلانات بحیثیت رجحانات کے لئے باب چہارم بند ۷ (مصنف)

[2] دیکھو باب ہفتم بند ۵ (مصنف)

(جہاں غایات بلحاظ رتبہ مختلف ہوتی ہیں) بالعموم اور طلباً ادنیٰ درجہ کی غایات سے تعلق رکھنے والے محرکات قوی تر اور اہم ہوتے ہیں، کیونکہ یہ غایات قریب تر اور گویا زیادہ قابل لمس ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب مثلاً ایک اچھے ہاضمے والا بڑھ پیٹو، دسترخوان پر بیٹھ کر، بریانی کو قورمہ پر ترجیح دیتا ہے، تو اشتہا نہیں، بلکہ اپنی ذات کے ساتھ دلچسپی، تامل و تدبر کا محرک ہوا کرتی ہے۔ اس کے علاوہ عمل تسعیر کو عوام تامل و تدبر کو ترازو میں اوزان کی جانچ کے مشابہ کردیتے ہیں۔ یہ تشبیہ پہلی صورت کے لئے تو صحیح ہو سکتی ہے، جہاں غایات ایک ہی رتبہ کی ہوتی ہیں۔ لیکن دوسری طرف ہیں اس عمل تسعیر کو کسی اور چیز سے تشبیہ دینی چاہئے۔ ایسا نہ کرنے سے ہم ان معنوں کو معلوم نہ کرسکیں گے، جو رتبہ کے فرق سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ہم ترازو کی تشبیہ کی جگہ گز کی تشبیہ استعمال کریں، تو ان معنوں کا کچھ پتہ چل جاتا ہے۔ گز سے مقام کو بھی دریافت کرسکتے ہیں، اور حجم کو بھی۔ اس کا سبب یہ ہے، کہ مقدم الذکر کی وجہ سے ایک سیر ایک من سے بڑھ سکتا ہے، لیکن ترازو میں ایسا نہیں ہوسکتا۔ انتخاب کی سادہ تر صورتوں میں قیمتیں ہم مقدار ہوتی ہیں، کیونکہ ان کو ذات کے ایک ہی منطقہ، جسمانی، شخصی، یا اجتماعی، کی تشفی سے تعلق ہوتا ہے۔

قابل غور بات یہ ہے، کہ ایسی حالتوں میں تبادلات اس قدر ہموزن ہو سکتے ہیں، کہ کسی اہم معاملے میں اگر توقف کا وقت نہ ہو، تو حقیر ترین عارضہ انتخاب کو معین کرسکتا ہے۔ لیکن جب وہ قیمتیں، جن کا مقابلہ کیا جارہا ہے، ذات کی مختلف سطحات کی طرف مرافعہ کرتی ہوں، تو اس قسم کا انتخاب نہیں ہوتا۔ تاہم اکثر اوقات ہوتا ہے، اور نفسیاتی لحاظ سے یہ بالکل ممکن ہے، کہ اعلیٰ غایت کو مستحسن سمجھنے کے باوجود، ایک شخص ادنیٰ کے لئے کوشاں ہو۔ اس کے برخلاف جہاں رتبہ کا فرق نہیں ہوتا، وہاں کوئی شخص بھی ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح نہیں دیتا۔ لیکن اب سوال پیدا ہوتا ہے، کہ کیا پہلی صورت میں ایک شخص ادنیٰ کو اعلیٰ پر عمداً، اور دیدہ و دانستہ ترجیح دیتا ہے؟ اس سوال ہی سے ہم کو شبہ ہوتا ہے، کہ یہ دونوں صورتیں بعینہ ایک نہیں۔ تو پھر کیا ان کے درمیان کلی انفصال و انقطاع

ہے؟ یہ صورت بھی نہیں، جیسا کہ ہم عنقریب دیکھیں گے۔ لیکن کیا یہ واقعہ ہے، کہ اس شخص نے ادنیٰ کو اعلیٰ پر ترجیح دی؟ ایک غیر جانبدار تماشائی کہتا ہے، نہیں اس سے غلطی سرزد ہوئی، جیسا کہ فاقہ مست یشوع نے صرف بھوک کی ہنگامی آواز کو سُنا، جس کو اس کا آئندہ پیدائشی حق خاموش نہ کرسکتا تھا۔ لیکن خود وہ شخص کہتا ہے، کہ ایسا کرنے میں میں آپے میں نہ تھا، کیونکہ یشوع کی طرح خواہش راضی ہوئی تھی، نہ کہ میرا ارادہ۔ بہرکیف سوسائٹی اور خود وہ شخص اس فعل کی مذمت کرتے ہیں۔ اس کی شہادت ہم کو اس سزا سے ملتی ہے، جو سوسائٹی اس شخص کو دیتی ہے، اور اس سوہان روح سے، جو اس شخص کو ہوتا ہے۔ لہذا اب اس الزام و اعتذار کی توجیہ کس طرح ہوگی؟ تاوقتیکہ ان کے درمیان تسلسل نہ ہو، ادنیٰ ذات (جو بحیثیت ادنیٰ ذات کے معصوم ہے) ملزم قرار نہیں دی جاسکتی، اور اعلیٰ ذات اگر مجرم ہے، تو اس کو معذور نہیں سمجھا جاسکتا، اور معاف نہیں کیا جاسکتا۔ یہ تو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ ان دونوں کے درمیان شخصی تسلسل، اور صحت عقل و حواس کی حدود کے اندر اندر شعوری تسلسل ہے، اور ہم یہ بھی معلوم کرچکے ہیں، کہ اس تسلسل کی وجہ سے قیمتوں، یا "حرکات قیمت" کے ارتقا میں بھی تسلسل ہوتا ہے[۵۱]۔ ان واقعات کو پیش نظر رکھ کر اب ہم کو انتخاب اور ترجیح کی دونوں صورتوں کے معاینہ کو جاری رکھنا چاہیے۔

ان صورتوں میں سے سادہ تر "تحلیلی" یا "بدیہی" کہلاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جہاں قیمتوں میں کمّی مقابلہ ہوسکتا ہے، وہاں بداہتہ زیادہ کم پر مرجح سمجھا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف پیچیدہ تر صورت "ترکیبی" کہلاتی ہے، کیونکہ یہاں ترجیح نفس تبادلات میں متضمن نہیں کہی جاسکتی، جیسا کہ یہ اس وقت ہوتی ہے، جب دو ہموزن تبادلات میں سے بڑے تبادل کو دریافت کرنا زیر بحث ہو۔ اس دوسری مثال میں اعلیٰ کی ترجیح موضوعی انتخاب کے ایک نئے فعل کا نتیجہ ہوتی ہے۔ بشکل انتخاب کے متعلق یہ کہنا اب بھی صحیح ہے، کہ اس سے

---

[۵۱] دیکھو باب یازدہم، بند ۱۱، اور باب ہذا، بند ۲ (مصنف)

موضوع کو زیادہ لذت، یا تشفی حاصل ہوتی ہے، بہ نسبت اس لذت، یا تشفی، کے جو ترک تبادل سے حاصل ہوتی۔ لیکن ایک وقت ایسا تھا، جب یہ صورت نہ تھی، اور نہ ہوسکتی تھی۔ اس وقت بھی یہ صورت صرف اس وجہ سے ممکن ہوتی ہے، کہ موضوع ترقی پاچکا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے ہم اس قیمت کو اعلیٰ کہہ سکتے ہیں، کیونکہ اس قیمت کے لگانے میں موضوع ایک اعلیٰ سطح پر ہے۔ پھر جب ہم کہتے، کہ یہ قیمت تأمل و تدبر میں بلحاظ مقام فائق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ بلحاظ شدت و اہمیت اس کی فروتری کے باوجود، یہ ادنیٰ ذات کے ہنگامی ہیجانات پر اعلیٰ ذات کی امتناعی قدرت کی وجہ سے زندہ و باقی رہتی ہے۔ کہا جاسکتا ہے، کہ ہماری گز کی تشبیہ میں یہ ترازو کے دو بازوؤں کی نسبت کے مماثل ہے۔ لمبا بازو تو زیادہ پیچیدگی، اور جسمانی زندگی کے بلا واسطہ، لیکن گریز پا، حادثات کے مقابلے میں ذاتی دلچسپی کی غایات کی زمان و مکان میں وسعت، کو ظاہر کرتا ہے۔ یہی چھوٹے بازو، یعنی ادنیٰ ذات کی معین و مقرر اور تنگ حدود، پر اثر کرتے ہیں۔ یا پھر بہ نسبت اکثر بڑی بڑی "غیر شخصی" غایات کی اور زیادہ پیچیدگی اور دور دور تک رسائی کو ظاہر کرسکتی ہے، جن کے مقابلے میں شخصی دلچسپیاں، معروضی حیثیت سے، نسبتہً محدود ہوتی ہیں۔ جس طرح ہم تصور کرسکتے ہیں، کہ ترازو کا لمبا بازو آہستہ آہستہ اور لمبا ہوکر ترازو کو گز کی شکل دے سکتا ہے، اسی طرح ہم انتخاب کی دوسری صورت کے ارتقا کو ظاہر کرسکتے ہیں۔ یہی نفسیاتی معنی ہیں "اعلیٰ" کے، جب اس کا استعمال محرکات کے لئے ہو۔ یہ گویا عقلی ترقی کا مقابل ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا، کہ یہ اخلاقی ترقی کا بھی مقابل ہے۔ ترقی یافتہ عقل، محرکات کی ترقی پذیر تصوریت، اور عمل میں عدم تناقض، برے لوگوں کی خصوصیات ہوسکتی ہیں، اور نیک لوگوں کی بھی۔ اسی وجہ سے وہ معلمین اخلاق بہت شتاب کار ہیں، جو محرکات کو مقدم کی میزان (اور یہ نفسیاتی ہے) پر رکھ کر اخلاقیات کو سائنٹفک بنا پر مبنی کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

اب جن صورتوں میں کہ انتخاب بالضرورت ترکیبی ہوتا ہے، وہاں چونکہ وہ قیمتیں جنساً مختلف ہوتی ہیں، جن پر تأمل و تدبر ہو رہا ہے، لہٰذا جیسا کہ پہلے کہا جاچکا،

فیصلہ کرنے میں وقت کبھی بھی کثی مساوات کا نتیجہ نہیں ہوتی، اور اسی لئے اس کو "حسن اتفاق" سے رفع نہیں کیا جا سکتا۔ جب اعلیٰ قیمت کی صحت مسلّم ہو، تو فیصلہ کرنے میں تمام "تذبذب" "وسوسہ" کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ یا تو ہم زیادہ بہادرانہ طریق عمل سے پہلوتہی کرتے ہیں، یا اس چیز کی طرف کھنچ جاتے ہیں، جو عارضی طور پر زیادہ دلکش ہے۔ لیکن اس کا عکس بمشکل ہی ممکن ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کبھی یہ نہیں کہتے، کہ اعلیٰ نے ہم کو کھینچ لیا، یا یہ کہ "ادنیٰ سے ہم نے گریز کیا"۔ وسوسہ سے مغلوب ہونا اور تذبذب کرنا میلان ورجحان کی کمزوری پر دلالت کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم منظور کر لیتے ہیں، لیکن مانتے نہیں۔ جب تک پیغام عمل بلاواسطہ نہیں ہوتا، اس وقت تک ہم کسی عمل و فعل کو نہ صرف جائز کہ سکتے ہیں، بلکہ اس کا ارادہ بھی کر سکتے ہیں۔ لیکن جب آزمائش کا وقت آتا ہے، تو باوجود اس کے کہ نتائج بہت اہم ہیں، "ہم بزدلی کی وجہ سے انکار کر دیتے ہیں"۔ یہ الفاظ سی لسپٹن کے ہیں۔ اس کے مقابلے میں لوتھر ہے، جو چارلس پنجم کے سامنے کھڑا ہو کر کہتا ہے: "یہ میرا عقیدہ ہے اس پر میں قائم ہوں، اور اس کے خلاف نہیں کر سکتا"۔

لہٰذا ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں، کہ انتخاب میں ہمیشہ دو اجزا ہوتے ہیں۔ تسعیر اور تحریک۔ ان میں سے کوئی ایک بھی صفر نہیں ہو سکتا، اگرچہ ترکیبی انتخاب میں ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے آزاد ہو کر متغیر ہو سکتا ہے، کیونکہ متبادل قیمتوں کی نسبت اس نسبت سے بہت مختلف ہو سکتی ہے، جو ان کے مقابل محرکات میں ہوتی ہے۔

آزادی

(۴) لیکن ابھی انتخاب کے متعلق ایک اور سوال پر بحث کرنا باقی ہے، جس نے نوع انسان کو تفکر کے آغاز سے مختلف مسلکوں میں منقسم کر رکھا ہے، ہماری مراد نام نہاد "ارادے کی آزادی" کی غیر مختتم بحث سے ہے۔

جس حد تک کہ یہ سوال نفسیات سے تعلق رکھتا ہے، اس حد تک تو اس سے بچنے کی ضرورت نہیں۔ اسی سلسلے میں ارادے کا نام لینا قدیم قوائی نفسیات کے تمام غلط مبحث میں شریک ہونا ہے۔ لاک زمانہ ہوا، کہہ چکا ہے، کہ "یہ سوال صحیح نہیں، کہ ارادہ آزاد ہو سکتا ہے، یا نہیں۔ صحیح سوال یہ ہے، کہ انسان آزاد ہو سکتا ہے، یا نہیں"۔ کسی خارجی مجبوری نہ ہونے کے وقت جب کوئی شخص حسب مرضی کام کرتا ہے، تو ہم کہتے ہیں، کہ وہ "خارجاً آزاد" ہے۔ لیکن اب بھی وہ ہر عارضی ہیجان کا غلام ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں کہا جاتا ہے، کہ وہ "باطناً آزاد نہیں"۔ اس باطنی آزادی کا وجود، اور اس کی ماہیت، ہی زیر بحث مسئلہ ہے۔ لیکن چونکہ خیال ہے، کہ یہ آزادی جسمانی اشتہاآت اور اندھی خواہشات کے مقابلے میں ذات کی ایک طرح کی حکومت یا خودمختاری پر دلالت کرتی ہے، لہذا جب تک کہ شعورِ ذات کا درجہ حاصل نہ ہو جائے اور فعل کے ضوابط یا اصول محکم نہ ہو جائیں، اس وقت تک اس کے وجود کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ آدمی کا بچہ، ایک جانور، اور مجنون، جب حسب مرضی کام کرتے ہیں، تب بھی ان میں یہ آزادی نہیں ہوتی۔ ان کے متعلق گو یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ از خود، یعنی بلا جبر و اکراہ کام کرتے ہیں، لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا ہے، کہ وہ ان اعلیٰ معنوں میں ارادۃً کام کرتے ہیں۔ ایک راسخ الاعتقاد نیکوکار شخص میں اسی طرح کی اعلیٰ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے، جس کے اخلاقی میلانات نیک ہیں، لیکن جو وسوسوں سے بہت جلد مغلوب ہو جاتا ہے۔ لیکن اتنا ہی صحیح یہ کہنا ہے، کہ خوگرفتہ گنہگار اور پرانے پاپی میں یہ آزادی اس شخص کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے جس کا ضمیر ابھی تک اس کی بدکاری میں مانع آتا ہے۔ لہذا ایک شخص باطناً آزاد صرف اس وقت ہوتا ہے، جب وہ اپنی مطلوبہ غایات کو دل و جان سے قبول کرے، اور خواہ ملٹن کے شیطان کے ہمزبان ہو کر یہ کہے کہ "بدی تو میری نیکی ہو جا!" یا حضرت یسوع مسیح کے ہم آہنگ ہو کر یہ نعرہ لگائے، کہ "تیرا ارادہ پورا ہو گا"۔ ان معنوں میں آزادی کو تسلیم کر لینے سے، اس چیز کے امکانی وجود کا اقرار لازم نہیں آتا، جسے بعض اوقات "اطلاقی عدم جبریت"[1] کہا جاتا ہے، کیونکہ

[1] Absolute Indeterminism

کسی حیثیت سے بھی اطلاق حسن اتفاق، یا گمان سے مختلف نہیں۔" "اتفاقی انتخاب[1]" سے قریب ترین اس وقت ہوتے ہیں، جب خارجی مجبوریوں سے آزاد ہونے کی وجہ سے ہم ایسے دو راستوں میں سے کوئی وہ راستہ اختیار کر سکتے ہیں، جو بلحاظ قیمت نیز مقدار ہونے کی وجہ سے برابر، یا سبب ہم قیمت ہونے کے بعینہٖ ایک ہی ہوتے ہیں۔ صرف اسی وقت ہم کو یقین ہوتا ہے کہ ہمارا انتخاب اس سے مختلف ہو سکتا تھا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم نے عمداً انتخاب کیا ہی نہیں۔ لیکن یہ تجربہ صرف تحلیلی قسم کے انتخاب میں ممکن ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں لوتھر کی مذکورہ بالا حالت ہے، وہ موجودہ طرز عمل اختیار کرنے میں اپنے آپ کو اس قدر کم آزاد سمجھتا تھا، کہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہیں، کہ "جو کچھ کہ میں ہوں، اس کے لحاظ سے میں وہی کچھ کر سکتا ہوں، جو کہ میں نے کیا"۔ یہاں کوئی چیز غیر متعین نہیں، ماسوا اس کے کہ ہم لوتھر کو ایک تماشائی فرض کرلیں۔ اس حالت میں تو دونوں تبادلات معروضاً خارجاً ممکن ہو جاتے ہیں۔ انہیں حالات میں گلیلیو[2] نے انکار کیا، اور جو کچھ گلیلیو نے کیا، وہی لوتھر بھی بظاہر کر سکتا تھا، اور کرتا، بشرطیکہ یہ بھی اس وسوسہ سے مغلوب ہو جاتا، جو گلیلیو پر غالب آیا۔ بحالت موجودہ لوتھر کا فیصلہ ایک تماشائی کے لئے کسی قدر اختیاری کیوں نہ ہو، لیکن خود لوتھر کے لئے جبری تھا۔ تو کیا وہ آزاد تھا؟ اس میں شبہ نہیں کہ وہ کلی طور پر تو آزاد نہ تھا، کیونکہ وہ انتخاب کرنے پر مجبور ہوا لیکن وہ ان معنوں میں ضرور آزاد تھا، کہ یہ فیصلہ خود اس نے اپنے آپ کیا، کسی اور نے اس کے لئے نہیں کیا۔ یہ تصمیم کی مثال تو ہے، لیکن یہ خود تصمیمی تھی۔ اور کم از کم نفسیات کے لئے صرف یہی معنی ہیں باطنی آزادی کے[3]۔

خود تصمیمی سے اکثر مراد یہ لی جاتی ہے کہ اس میں جبر نہیں ہوتا، لیکن اپنی طرف سے

---

[1] Contingent ehoice,

[2] Galileo

[3] احصاری حیات کے لئے بلاشبہ "خود تصمیمی" بے معنی ہے، یا توجیہ طلب لیکن گزشتہ باب کی طرح یہاں بھی جو کچھ کہ پہلے کہا جا چکا ہے، اس کے مد نظر احصاری عقیدہ پر بحث کرنا ضروری معلوم نہ ہوا (مصنف) Essence

ابتدا کرنے کی آزادی بھی نہیں ہوتی ۔ کہا جاتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک شخص اپنے حسب منشا کام کرنے کے لئے آزاد ہو۔ لیکن وہ کبھی بھی اپنی حسب پسند کرنے کے لئے آزاد نہیں ہوتا ۔ اس کے افعال اس کی سیرت کا عکس ہوتے ہیں، لیکن سیرت کیا ہے سوائے اس فطرت کے، جس کو عوارض حالات نے متغیر کردیا ہو۔ یہ عوارض حالات اس فطرت کو کسی قدر کیوں نہ بدلتے رہیں، سیرت ہمیشہ انہیں دونوں کا نتیجہ ہوتی ہے ۔ اختیار کے مقابلے میں، جبر کا کم از کم جہاں تک ہم کو تعلق ہے، تین یا چار مختصر باتوں سے فیصلہ کیا جاسکتا ہے (۱) مابعدالطبیعیات ہم کو انسان یا پتھر کا حقیقی جوہر[1] بتا سکے یا نہ بتا سکے، اتنا یقینی ہے کہ نفسیات اس کا کوئی علم مہیا نہیں کرسکتی۔ نفسیات کی حد تک تو ایک شخص کی فطرت اس کی سیرت ہے یا یہی وہ چیز ہے، جس سے وہ فرد بنتا ہے۔ اب اس کو خواہ "اصلی" کہو، خواہ "کسبی"۔ نفسیات میں یہ تفریق بالکل اعتباری ہے۔ یہ دیر یا سویر کا سوال ہے، نہ کہ پہلے اور آخری کا۔ ہر شخص اس نوعی فطرت کا حصہ دار ہے، جس کو ہم "انسانی" کہتے ہیں لیکن یہ فطرت مساوی طور پر اس سیرت کے نام کی مستحق ہے، جس کو ہمارے نفسیاتی فرد نے تجربے کے اثناء میں بتدریج اکتساب کیا ہے۔ لیکن کوئی شخص دوسرے شخص کی اس مخصوص سیرت میں شریک نہیں ہوتا، جو اس کی فطرت انسانی کے ساتھ مل کر اس کی عینی شخصیت کو مرکب کرتی ہے۔ مختصر یہ کہ نفسیاتی فرد (جس سے ہم نے اس وقت تک سروکار رکھا ہے) تمام افراد کا نمونہ سمجھا جاسکتا ہے، بشرطیکہ یہ طبعی ہوں، لیکن یہ کسی کی بھی پوری پوری نمائندگی نہیں کرتا۔

(۲) لیکن ہم پھر کہتے ہیں، کہ تحلیلی نفسیات اطلاقی اصلیت کے متعلق کچھ نہیں جانتی؛ لہذا یہ اس تجربہ کرنے والی ذات کی فطرت کا ذکر نہیں کرسکتی، جو ابھی تک تجربہ حاصل کرنے کے قابل نہیں ہوئی۔ نہ ان عوارض حالات سے اس کی تشکیل ہوتی ہے، جو تمام اور ہر تجربے کا گویا مفہوم ہے۔ عین اسی لحاظ سے ایک شخص، دیگر تجربہ کرنے والوں کی طرح، ایک پتھر یا شئے سے مختلف ہوتا ہے، اور انہیں وسیع معنوں میں کہا جاسکتا ہے کہ تجربہ کرنے والوں یا اشخاص کی فطرت اشیاء کی فطرت سے مختلف ہوتی ہے۔ اشخاص تو درحقیقت کام اور کوشش کرتے ہیں۔

---

[1] Essence

لیکن اشیا محض استعارۃً ایسا کرتی ہیں۔ اشخاص جامد محض منفعل اور کار پذیر یا منفرد عین الطرفین نہیں ہوتے۔ یہ فاعل رہنما اور دلچسپی لینے والے ہوا کرتے ہیں۔ لہذا ان کے تعلق سے تو عوارض حالات کا ذکر مناسب ہے، لیکن بے جان اشیا کے تعلق سے یہ ذکر بالکل مناسب نہیں۔

(۳) تاہم عوارض حالات دونوں صورتوں میں مختلف معنی رکھتے ہیں! اس کے انکار سے مغالطۂ اقتراح المسئول لازم آتا ہے، اور کھلے ہوئے واقعات سے اغماض مرغ قبلہ نما عوارض حالات کا کھلونا کہا جا سکتا ہے، لیکن انسان اس سے زیادہ ہوتا ہے۔ یہ محض ایک "بانسری نہیں، جس کو تقدیر کی انگلی جس طرح چاہے بجائے"۔ اس کے لئے عوارض حالات اکثر اسباب کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے۔ یہ تدبیر کا مطالبہ کر سکتے ہیں، اس کی قوت یا اس کے اصولوں کی آزمائش کر سکتے ہیں لیکن انسان ان کو اکثر ترقی کے مواقع میں تبدیل کر لیتا ہے، اور بدترین صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ وہ ان کے خلاف جہاد اور ان کا مقابلہ کرے۔ اگر وہ کسی اچانک پیدا ہونے والے وسوسے، یا کسی قوی جذبے، سے مغلوب ہو جائے، تب بھی وہ غیر متغیر نہیں رہتا۔ ہو سکتا ہے، کہ وہ دوسرے موقعے پر اور آسانی سے مغلوب ہو جائے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس تلخ تجربے کے بعد اس میں اور زیادہ عقل آ جائے۔ اس کا انحصار اس کی سیرت پر ہے۔ جامد اشیاء کی زندگی میں اس قسم کے مواقع نہیں آتے، اور جاندار کی تمام زندگی ان سے بھری ہوتی ہے۔ لہذا بجائے اس کے، کہ ایک شخص کی سیرت عوارض حالات سے متعین ہو، اصلیت یہ ہے، کہ ان عوارض حالات کی نوعیت کو وہ متعین کرتا ہے۔ ان کے بغیر ان کی کوئی نوعیت ہی نہیں ہوتی۔ اسی سے اس معیار کو تعلق ہے، جس سے ان عوارض حالات) کی قیمتیں جانچی جاتی ہیں، اور اسی کی بدولت ان محرکات کی تقویت ہوتی ہے، جو ان سے پیدا ہوتے ہیں

(۴) بہائم کی حد تک تو یہ صحیح ہے، کہ وہ پسند کر سکتے ہیں، لیکن تمیز نہیں کر سکتے، اور نہ اپنی پسند کو تفکر کے ذریعہ سے معلوم کر سکتے ہیں" لیکن انسان بحیثیت ذی عقل ہونے کے اس زمرے میں شامل نہیں۔ اپنے اخوان جنس کے

ساتھ ملنے، جلنے سے وہ ماورا، موضوعی نقطے تک ترقی کر جاتا ہے۔ اب اس کی رسائی اس عطیے تک ہو سکتی ہے، کہ وہ اپنے آپ کو اس رنگ میں دیکھ سکتا ہے جس میں کہ دوسرے اس کو دیکھتے ہیں۔ اس کا ضمیر وہ معیار مہیا کرتا ہے، جس سے وہ خود اپنا اندازہ کر سکتا ہے۔ وہ فکر کو شامل کر کے اپنے ذہنی، اور اس سے بھی زیادہ اپنے اخلاقی، قد کو بڑھا سکتا ہے۔ اب وہ اپنے لئے ایک نصب العین قائم کر سکتا ہے، اور خود بخود اس کو حاصل کرنے کی کوشش کر سکتا ہے۔

اس نصب العین کی نوعیت کا انحصار زیادہ تر اس کی موجودہ یا کسبی سیرت یعنی اس حالت پر ہوتا ہے، جو اس نے اپنے تجربے کے اثناء میں اختیار کی ہے اس عمل، یعنی تشکیل سیرت، پر مفصل بحث ہمارے دائرے سے خارج ہے، اگرچہ جو چیز کہ اس دائرے کے اندر ہے، اس کے ساتھ مسلسل ہونے کی حیثیت سے ہم عنقریب اس پر مزید بحث کریں گے۔ اس اثناء میں ہم دعوی کر سکتے ہیں، کہ تجربی وجوہ کی بناء پر معلوم کیا گیا ہے کہ نفسیاتی آزادی سلبی ہی نہیں، بلکہ ایجابی بھی ہے۔ یہ مجبوریوں سے آزادی کے ہم معنی ہی نہیں، بلکہ شروع کرنے میں عوارض حالات کے استعمال اور خود اپنے آپ سے معاملہ کرنے، میں آزادی کے بھی ہم معنی ہے۔

باب ہفدہم

ذہن کی عام ترکیب اور عینی فرد[۵۱]

ذہن کی عام تحلیل وہ مسئلہ تھا جس سے ہم نے اس نفسیاتی مقالے کی ابتدا کی تھی، اور ذہن سے ہماری مراد، تجربے کا موضوع جمع اس موضوع کا تجربہ تھی۔ اس تحلیل کو عام اس لئے کہا گیا تھا کہ اس میں ایک عینی تجربے اور دوسرے عینی تجربے کے مخصوص فرد کو زیر بحث نہ لایا گیا[۵۲]۔ اب جس مسئلے پر اس مقالے کا خاتمہ ہونے والا ہے، یعنی تشکیل سیرت، اس کو ذہن کی عام ترکیب سے تعلق ہے، اور ذہن کے یہاں وہی معنی ہیں جو ہم نے ابھی بیان کئے ہیں، اگرچہ یہاں زور تجربہ کرنے والے پر دیا جائے گا، نہ کہ تجربے پر۔ لفظ "سیرت" بالعموم "ایک خارجی اور مرئی علامت" پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا بظاہر یہ خارجی ساخت، یعنی مشمولات ذہن، کی طرف اشارہ کرتا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن "خصوصیات" کا لفظ مناسب تر معلوم ہوتا ہے۔ نفسیاتی نقطۂ نظر سے تو خیال یہ ہے کہ "سیرت" سے اس "باطنی اور روحانی" بنا پر دلالت ہوتی ہے، جس پر انجام کار اس ساخت کی صورت کا انحصار ہوتا ہے، یعنی اس سے مراد ترکیب دینے والا موضوع ہے، جو اس

---

۵۱ Concrete Individual

۵۲ دیکھو باب اول، بند ۵ باب دوم، بند ۲ و ۶ (مصنف)

ترکیب میں ظاہر ہوتا ہے۔

واقعتاً تو ہر ترکیب بلحاظ وظیفہ و ساخت، بلاشبہ عینی اور مخصوص ہونی چاہئے۔ لیکن کچھ تو اس وجہ سے کہ یہ گویا آخری نگاہ واپسیں ہے، اور کچھ اس سبب سے کہ یہاں نئے مسائل کا دروازہ کھل رہا ہے، مناسب یہ معلوم ہوتا ہے، کہ عام ترکیب پر غور کیا جائے، اور کسی ایسی واقعی ترکیب کی طرف براہ راست اشارہ نہ کیا جائے، جو "تشکیل سیرت" سے طبعاً مدلول ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے پہلے تو ہم وہ تمام باتیں بیان کریں گے، جو ہم اپنے نفسیاتی فرد کے تکون کے متعلق جان سکتے ہیں۔ اس کی نسبت یہ کہنا، کہ یہ ایک مخصوص سیرت رکھتا ہے، اتنا ہی دشوار ہے، جتنا کہ انسیاتی[ا] نقطۂ نظر سے یہ کہنا، کہ وہ ایک خاص طرح کا چہرہ رکھتا ہے۔ پھر اس کو ہمیشہ کے لئے الوداع کہتے ہیں ہم کو ان مسائل پر بھی نظر ڈالنی چاہئے، جن سے کنارہ کشی کرنا اس نے سکھایا ہے۔ یہ وہ مسائل ہیں، جو عینی افراد کی موجودگی میں "تشکیل سیرت" کو عاجز کرتے ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ قبل اس کے کہ ہم اپنی بحث کو اس مقام سے شروع کریں، جہاں ہم نے اس کو گزشتہ باب میں چھوڑا ہے، ایک طویل "جملہ معترضہ" مناسب معلوم ہوتا ہے[۲]۔

عام ترکیب

(۱) گزشتہ ابواب میں ہم نے ان تمام قابل تمیز اعمال پر علیحدہ علیحدہ بحث کی ہے، جن پر تجربہ مشتمل ہوتا ہے۔ اب ہم کو ان پر مجتمعاً بحث کرنا ہے اس حیثیت سے کہ یہ ایک کل کو مرکب کرتے ہیں۔ اسی غایت کے خاطر پہلے ہم

[ا] Anthropological

[۲] لیکن جو کچھ کہ یہاں تجویز کیا گیا ہے، وہ "جملہ معترضہ" نہیں۔ یہ دراصل ایک انتقال ہے "عام نفسیات" (جس تک یہ مقالہ محدود رہا ہے) سے "مخصوص یا فردی نفسیات" کی طرف، جو ایک ورقہ تقریباً بالکل غیر محقق ہے جس پر ہم سرسری نگاہ بھی مشکل ہی ڈال سکیں گے۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کر سکتے ہیں، کہ اپنی عام نفسیات کے ساتھ اس کی مطابقت کو واضح کر دیں۔ دیکھو باب سیزدہم بند ۵ (مصنف)

اس ترکیب کی وہ تصویر پیش کریں گے، جو اس نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے سامنے آتی ہے، جس کے پاؤں میں ضروریات توضیح کی بیڑی نہیں) یعنی یہ کہ پہلے ہم اس کو ایک مسلسل زمانی عمل کی صورت میں پیش کریں گے۔ اس لحاظ سے جس چیز کو ہم نے تشکیل پذیری کہا ہے، وہ ایک قریبی واقعہ ہے، اور جو چیز کہ ہمارے مشاہدے میں آتی ہے اسے نفسی تخلیق[1] یا نفسی شخصی[2] ارتقا کہا جا سکتا ہے، براہِ راست اشارہ صرف تفرق، خارزنیت، اور ادغام، یا جیسا کہ اب کہا جا سکتا ہے، لزوم (کیونکہ مجموعی ادغام پیچیدہ اور ملتف ہوتا ہے) کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن صرف یہی وہ چیزیں نہیں، جن پر ہم کو غور کرنا ہے۔ ان کے علاوہ دیگر عوامل، یعنی موضوعی انتخاب، اور ماحولی اثرات، کو بھی ہم کو اپنی بحث میں شامل کرنا پڑے گا۔ یہاں ہم کو کسی تمہید کی ضرورت نہیں، کیونکہ جہاں ہماری آخری تحلیل ختم ہوئی ہے، وہیں سے ترکیب کا پہلے سے ہی سے آغاز ہو چکا ہے۔ لہٰذا ان کا مکمل و مفصل بیان ناممکن ہے۔ جیسا کہ ہم اس سے قبل بھی بارہا کہہ چکے ہیں، اشیا کے آغاز تک ہماری رسائی نہیں، کیونکہ ہم ایک معنوں میں منجدھار میں ہیں۔[3] علاوہ ازیں ترکیب بحیثیت بلاواسطہ عمل کے تحلیل پر مقدم ہوتی ہے، جو بالواسطہ عمل ہے۔ سلسلہ میں اگرچہ تحلیل پہلے ہے، لیکن سلسلہ وجود میں ترکیب پہلے ہوتی ہے۔

ہم اتنا تو بلا تامل کہہ سکتے ہیں، کہ نفسیاتی مشاہدہ کرنے والے کے لئے قریبی امرِ واقعی وہ وحدت ہے، جس میں تفرق ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس میں تفرق ہوتا ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں، کہ اس میں تشتت بھی ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف تفرق جس قدر آگے بڑھتا جاتا ہے، اس قدر نمایاں مطابقت اور ٹھوس پن ہوتے جاتے ہیں۔

---

[1] Pschogeny [2] Psychical ontogony [3] قارئین کو یہاں جے، ایس، مل کے "علم تشکیل سیرت" کو یاد کرنا چاہئے، جس کو مل نے "ذہن کے عام قوانین" سے بطور توابع مستنبط کیا، اور یہ قوانین وہ تھے، جن کو جیمس مل، بین، اور خود اس نے اسے مدون کیا تھا۔ لیکن، جیسا کہ عنقریب واضح ہوگا، ہم اس قسم کی کوشش نہ کریں گے۔ مل کے اس عقیدہ کی تنقید کے لئے دیکھو بین الاقوامی جریدہ اخلاقیات، بابت ۱۹۰۸ء (مصنف) [4] یہ ایک حقیقت ہے، جس کو انجام کار ہربرٹ سپنسر کو بھی ماننا پڑا (مصنف)

اور یہ اس کل کے اندر ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس ترکیب کے مطالعہ میں جن تخیلات نے ہربرٹ سپنسر کی رہنمائی کی تھی، وہی ہمارے لئے بھی بہترین ہیں۔ نفسیات اس لحاظ سے ہربرٹ سپنسر کی بہت ممنون ہے۔ مل نے نامیاتی کیمیا کے "مرکب اصلئے"[لہ] پر بھروسہ کیا، لیکن اس سے ہم کو کچھ مدد نہیں ملتی۔ اس کے مقابلے میں نفسیاتی فرد کے ذہن' یا تجربہ' کے ارتقا کی موزوں ترین مثالیں حیاتیات میں ملتی ہیں۔ مرغی کے انڈے کی ترقی چوزے کی طرف، اور انسان کے بچے کے ذہن کی ترقی جوان انسان کے ذہن کی طرف، ان دونوں میں مناسب تغیرات کے بعد بہت زیادہ مشابہت پائی جاتی ہے۔ شروع میں تو نمایاں تجانس، شکل پذیری، اور امکان ہوتا ہے، نہ کہ تعین صورت وشکل۔ آخر میں نمایاں تباین، ساخت و ترکیب، اور حقیقت و واقعیت، ہوتی ہے یعنی یہ کہ اب ایک شخص اپنے مخصوص خصائص کو ساتھ لے کر نمایاں ہو جاتا ہے۔ تاہم اول وآخر دونوں ایک ناقابل تقسیم وحدت ہوتے ہیں۔ اب ہم کو ان ہی خصائص کی ہیئت مجموعی تشکیل، اور ان سے لزوم کو، بحیثیت عام سیرت کے اظہار کے، معلوم کرنے کی کوشش کرنا ہے۔

اس تمام کوشش میں ہمارا بڑا مقصد یہ ہوگا کہ اس چیز کی تصریح کی جائے، جس کی طرف اب تک ایک ناقص طریقے سے اشارہ ہوا، اور ہو سکا ہے۔ ہماری مراد اس حقیقت سے ہے کہ ہر قدم پر موضوعی اور معروضی پہلو، یعنی وظیفہ اور ساخت، تجربہ کرنے والا اور وہ تجربہ جو اس کو ہوتا ہے، ایک دوسرے کو ڈھالتے اور متغیر کرتے ہیں لیکن تحلیلی مطالعہ میں معروضی و خارجی نتائج زیادہ نمایاں ہوتے ہیں، اور جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے، ترکیبی مطالعہ میں موضوعی عمل غالب ہوتا ہے۔ یہاں "وہ چیز جس کو ہر شخص حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے" نفسیاتی ارتقا کی تمام پیچیدگیوں کو حل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس کے بغیر خیر وشر کا محض علم، بشرطیکہ یہ ممکن ہو، بالکل بے کار ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک اسی قدر

لہ 'Compound radical

کم وہ دلکش ہوگا، جتنا کہ دوسرا کم مخوف، بلکہ حقیقت تو یہ ہے، کہ خواہش، یا نفرت، امید و بیم، غرض تمام محرکاتِ عمل، بالکل غیر موجود، یا بے معنی، ہوں گے اس کی وجہ یہ ہے، کہ صرف دلچسپی سے علم پیدا ہوتا ہے، اگرچہ سے علم سے نئی دلچسپیاں پیدا ہوتی ہیں، اور ان دلچسپیوں کی تشفی کے ذرائع منکشف ہوتے ہیں۔ اسی دور کی وجہ سے تجربہ کا دائرہ برابر وسیع ہوتا جاتا ہے، اور اس کے "مشمولات" زیادہ متنوع، زیادہ موزوں، اور زیادہ متحد ہوجاتے ہیں۔ اگر ہم اس عمل کو موضوعی نقطۂ نظر سے دیکھیں، تو ہم کو بھی ڈاروِن کی طرح تعجب ہوگا، کہ یہ ناقابل تجسس پیچیدگی والی وحدت کس طرح موضوعی ترجیح کی سی سادہ ابتدا سے پیدا ہوسکتی ہے۔ اگر ہم اس کو معروضی زاویہ نگاہ سے دیکھیں، تو ہم کو تعجب ہوگا، کہ یہ تمام نظم و ترتیب کس طرح اس پریشان کن تنوع ارتسامات سے پیدا ہوسکتی ہے جس سے ہم اس دنیا میں آشنا ہوتے ہیں۔ اس کی توجیہ اوّل چنیدگی کے ساتھ موضوعی مطابقت سے ہوتی ہے، جو اگرچہ امتحانی اور غلط ہوتی ہے، لیکن ہوا ہوتی ہے۔ اور دوم۔ معروضی سلسلہ کی شکل پذیری سے۔ اس طرح ایک طرف تو واحد عامل ہوتا ہے، اور دوسری طرف اس عامل کے سامنے ایک "مسلسل پیدا"۔ ان میں سے ایک کو ہم نفسی[۵۱] ارتقا کا محرک اول کہہ سکتے ہیں، اور دوسرے کو اس ارتقا کا مادی سبب۔

یہ دونوں لازمی ہوتے ہیں، لیکن احضاریت (یا تلازمیت) ان میں سے صرف موخرالذکر کو تسلیم کرکے فرض کرلیتی ہے کہ شکل پذیر مادہ کی تشکیل باہر کی طرف سے ہوتی ہے۔ چنانچہ ہربرٹ سپنسر کا قول ہے، کہ "احوالِ شعور کے درمیان ربط کی مواظبت ان عوامل کے درمیان ربط کی مواظبت کے تناسب ہوتی ہے جن کا وہ احوال جواب ہوتے ہیں"۔ یہ عقیدہ غلط تو ضرور ہے، لیکن تعجب خیز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جیسا کہ میں نے کہیں[۵۲] اور کہا ہے، "نہ صرف یہ کہ احضاریت واقعات کے تقریباً $\frac{9}{10}$ حصّہ" یا ہر واقعہ کے $\frac{9}{10}$ حصہ کہنا شاید بہتر ہوگا، کی توجیہ

---

۵۱ دیکھو باب دوم ہذا (مصنف)

۵۲ مقالہ "نفسیات جدیدہ" مائنڈ بابت ۱۸۹۳ء (مصنف)

کرتی ہے، بلکہ چونکہ صرف یہی ^و/ ب حصہ ہمارے سامنے آتا ہے، لہٰذا بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ یہ دکھانا اوروں کے ذمہ ہے کہ یہ حصہ کل نہیں۔ لیکن احضاریت نے نفسیات کی اتنی خدمت کی ہے، کہ جس کا خود احضاریت کو اندازہ نہیں۔ کیونکہ اس ب/و حصے کی ساخت کی توضیح میں جس قدر زیادہ وہ کامیاب ہوا ہے، اسی قدر زیادہ واضح اس نے لاارادہ اس حقیقت کو کیا ہے، کہ یہ احضاری ساخت ایک موضوعی وظیفہ کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ اس واقعہ کو عوام الناس اور ارسطو کے وقت سے لے کر اس وقت تک کے اکثر ماہرین نفسیات نے تسلیم کیا ہے۔ یہ صحیح ہے، کہ ایک علمیاتی عنصر، یعنی ایک ماحول موضوع و معروض کی اساسی ثنویت، میں سے صرف ماوراء موضوعی سطح پر منکشف ہوتا ہے۔ لیکن اس معروضی عنصر سے فردی تجربات کے تنوع کی اتنی ہی توجیہ ہوتی ہے، جتنی کہ ایک باغ کی زمین اور آب وہوا سے ان درختوں کے تنوع کی، جو اس باغ میں ہیں۔

موضوعی عنصر

(۲) (الف) لہٰذا سب سے پہلی بات جس پر ہم کو بحث کرنا ہے، وہ اس تجربہ کا ارتقا ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ تجربہ ایک آئی کل یعنی ہمارے نفسیاتی فرد کی خود ساختہ ملکیت، ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو اس تجربہ کے ساختی پہلو پر غور کرنا ہے۔ ہم نے اکثر کہا ہے، کہ اس ارتقا کے متعلق یہ کہنا درست نہیں، کہ یہ منتشر عناصر کی محض متعین ترتیب، یا تنظیم ہے[۱]۔ یہ خیال گویا نفسیاتی مقابل ہے تولید ذاتی[۲] کا، جس کو سرایڈورڈ شیفر اور پروفیسر لوئب جیسے مشاہیر ماہرین حیاتیات اب تک مانتے ہیں۔ جس طرح حیاتی مایہ[۳]، نہ کہ مجمع ذرات کا اس وقت تک

---

[۱] دیکھو باب چہارم، بند ۲، باب ہفتم، بند ۲۔ لیکن مونادیاتی (Monadistic) خیال کے مطابق اس کے قریب قریب تاویل شاید جائز ہو سکتی ہے، لیکن یہ ہمارے نفسیاتی واقعات سے بہت آگے نکل جاتی ہے۔ یہ ایک قیاسی "باب اوّل" ہے۔ بجائے نفسیاتی باب کے، جس کے متعلق ہم کو اقرار ہے کہ مفقود ہے۔

[۲] Abiogenasis

[۳] Bioplasm

حیاتیات کی آخری حد ہے، اسی طرح ہم کہ سکتے ہیں کہ نفس[1] مایہ، کثرت احساسات یا ذہنی براوہ ہماری تجربی نفسیات کی موجودہ آخری حد ہے۔ حیات مایہ اور نفس مایہ میں سے ہر ایک کی انتہائی ماہیت، ان کے باہمی تعلقات، یا عضویاتی معنوں میں حیات، اور نفسیاتی معنوں میں حیات یا تجربے کے تعلقات، یہ تمام وہ باتیں ہیں جن کے متعلق ہم کو بہت تھوڑا علم ہے، اور سردست ہم کو ان کے متعلق کچھ سمجھنے کی بھی ضرورت نہیں۔ لیکن تولد ذاتی اور تولد نفسی[2] میں تمثیل غیر مشتبہ بھی ہے، اور عجیب و غریب بھی۔ اس وقت سے قبل کتنی ہی مرتبہ ہم ضمناً اس تک پہونچ چکے ہیں۔ دونوں صورتوں میں تولد ایک ایسی وحدت پر دلالت کرتا ہے، جس کی تشکیل اندر کی طرف سے ہوتی ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہئے، کہ یہ تخیل بالکل غیر میکانکی ہے۔

نفسی تکوین[3] وجود کو اپنے علم کی حد تک پوری طرح بیان کرنے کے لئے ہم کو اس ابتدائی نفسی حالت سے شروع کرنا پڑتا ہے، جس کو ہم نے اپنے تحلیلی خلاصہ میں بیان کیا ہے[4] لیکن اگر ہم اس بات کو نہ بھول جائیں، کہ کس قدر حصہ ہم پیچھے چھوڑے جا رہے ہیں، تو ہمارے موجودہ مقصد کے لئے اس ارتقا کا انسانی مدت حیات کی حدود کے اندر اندر مشاہدہ کرنا کافی ہوگا کیونکہ عینی فرد ان ہی حدود کے اندر محدود ہوتا ہے۔ اس کو مختصراً بیان کیا جا سکتا ہے۔

بچوں کے کردار، اور جوانوں کے عمل میں ایک نمایاں فرق ہے۔ ایک کے لئے تو زندگی محض کھیل ہے، اور دوسرے کے لئے کام۔ ابتداءً بچہ، بقول بیکن[5]، بالکل "پرندہ عقل" ہوتا ہے یعنی یہ کہ اس کی توجہ ہمیشہ ایک عارضی ارتسام سے دوسرے کی طرف پرواز کرتی رہتی ہے۔ یہ پاتی تو ضرور ہے، لیکن کوشش و تلاش نہیں کرتی۔ اس طرح شروع میں اس کا واحد معروضی ربط، حافظی رشتہ کا ربط ہوتا ہے۔ اس وقت تک نظم و ترتیب، یا معنوں کا نشان بھی مشکل ہی پایا جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں تکرار و اعادہ پر موقوف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ ترجیح

---

[1] Psychoplasm

[2] Psychical Ontogeny

[3] Psychogenesis

[4] باب دوم بند ۹ (مصنف)

یا قصد کی علامات بھی تقریباً غالب ہوتی ہیں، اگرچہ جبلی قسم کی ترجیح یا شبہ موجود ہوتی ہے[1]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی اور قسموں کی ترجیح یا قصد، مانوسیت اور سہولت کے اکتساب کا انتظار کرتی ہیں، اور اس کے لئے وقت درکار ہوتا ہے لیکن بالغ العمر کو اپنی مہم سر کرنے کی فکر رہتی ہے، اور وہ اس میں اس قدر منہمک رہتا ہے کہ اس کو "عام اشیا" کی طرف توجہ کرنے کی فرصت ہی نہیں ملتی اس کے اور ان کے درمیان میں ایک خالصتہً شخصی ماحول حائل ہو جاتا ہے، جو نفسی تخلیق کی ترقی کے ساتھ معین اور منتخب ہوتا ہے۔ شان وجلال کا ایک ہلکا بادل بچپن میں اس پر سایہ کئے رہتا ہے، لیکن اب یہ غلیظ تر ہونے کے ساتھ ساتھ مستقل تر بھی ہو جاتا ہے۔ اب جو حقیقت اس پر منکشف ہوتی ہے، اس کی مماثلت پریوں کے محل سے کم، اور وطن سے زیادہ، ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ، جسے انسان کا باپ کہا گیا ہے، اپنی اُن "دھندلی یادداشتوں" سے اپنے لئے ایک سرائے بنا لیتا ہے، جو اب خواب معلوم ہوتی ہیں۔ رفتہ رفتہ حافظی رشتہ کے ریشہ ادراک کی ترقی کے ساتھ ساتھ زیادہ پیچیدہ ہوتے جاتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ زیادہ سلجھے ہوئے بھی ہو جاتے ہیں، کیونکہ تکرار اور مقابلہ کی بدولت یہ سلکی تمثلی یافت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس کے بعد سے داخلی مطابقت آہستہ آہستہ محض اتفاقی یا "متقارن" تلازم پر غالب آتی جاتی ہے۔ جنسی تمثالات بتدریج تصورات (Concepts) میں بدل جاتی ہیں، اور جس طرح زبان پر قدرت حاصل ہوتی جاتی ہے، اسی طرح تمثلی یافت مختصر، اور فکر یا تخیل کی نئی اور اعلیٰ صورتوں میں تبدیل ہو جاتی ہے اس طرح مستقل عقلی نظامات قائم اور متلازم ہو جاتے ہیں، جو بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل میں مدد کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ اب بندش اور عضوی ساخت ابتدائی "انتشار یا اشعاع" کی جگہ لے لیتے ہیں، اور ایک کم وبیش کامل اور مکمل عالم صغری اس موضوع کو منکشف کرتا ہے، جس نے اس کی تعمیر کی ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس عالم کبریٰ میں اس کا مقام اور درجہ بھی معلوم ہو جاتا ہے، جس سے اب یہ اپنے آپ کو بالکل علیحدہ کر لیتا ہے۔

---

[1] اس کو گزشتہ سطحات سے تعلق ہوتا ہے جن کو ہم نے نظرانداز کر دیا ہے (مصنف)

اگر ہم اس طویل عمل کے تشکل پذیر تسلسل کی وجہ سے اس کو تقریباً ذروی مجموعات' یا معجون احساسات کی تنظیم" نہیں کہہ سکتے، اور اگر اس کا انوکھا پن ہم کو مجبور کرتا ہے' کہ ہم اس تمام عمل میں موضوعی عنصر کو شکل دینے والا عنصر تسلیم کریں' تو کیا ہم اس کی تاویل اس طرح نہیں کر سکتے' کہ یہ ایک ایسے نفسی عضویے' یا ایک بتدریج وضاحت پذیر نظام' کی تکوین ہے' جو مقابل سے مطابق وظائف پر دلالت کرتا ہے؟ ہم کہتے ہیں' کہ پیدائش کے وقت بچے کا جسم زندہ رہنے کے قابل ہوتا ہے۔ اسی طرح کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے' کہ جس طرح وہ بلوغت کی طرف قدم بڑھاتا ہے' اسی طرح وہ ایک ذہن کا مالک ہوتا جاتا ہے' جو اس کو اشخاص کی سوسائٹی میں' بحیثیت ایک شخص کے' زندہ رہنے کے قابل بناتا ہے؟

(ب) دوسری بات جو ہم سے متعلق ہے' یہ ہے' کہ ہم اس تکوین و تخلیق کو موضوعی فعلیت کی روشنی میں دیکھیں' جو جیسا کہ ہمارا خیال ہے' اس سے دراصل مدلول ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اب ہم کو اس پر وظیفی نقطۂ نظر سے بحث کرنا ہے' اور اسی سے ہماری تاویل کا جواز ثابت ہوگا۔ اب ہم کو یہ خیال رکھنا چاہئیے' کہ مذکورۂ بالا ترقی پذیر ساخت موضوعی کارفرمائی کا اتنا ہی یقینی نتیجہ ہے' جتنا کہ حسیت اور توجہ۔ مختصراً اس کو اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے' کہ دلچسپی ہر صورت کے ذہنی ترکیب کے لئے ضروری ہے۔ اس میں تو شبہ ہی نہیں' کہ ترکیب کے لئے کچھ مواد ہونا چاہئیے' جس میں ترکیب کی جائے۔ ہم غیر معلومہ شے کو ترکیب نہیں دے سکتے۔ لیکن ہم محض احضار کی بناء پر بھی ترکیب نہیں دیتے۔ تفرق توجہ کے کسی قدر جماؤ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ لیکن کامیاب اور موثر ترکیب دلچسپی پر بھی دلالت کرتی ہے۔ حیرت' یا "صدمہ" غیر ارادی طور پر ہماری توجہ کو تھوڑی دیر کے لئے کسی طرف منعطف کراتا ہے' لیکن اگر اس کے ساتھ' یا اس کے فوراً بعد' لذت' یا الم' نہ ہو' تو پھر اس سے کچھ حاصل نہیں ہوتا[1] اس حد تک تو یہ "صدمہ" توجہ کی

---

[1] دیکھو باب دہم' بند ا۔ لیکن اس حالت سے متعلق کہنا' کہ اس میں حسیت "معتدل" یا "منفرد عن الطرفین" ہے' اور باوجود اس کے اس کو جوش و ہیجان کے ساتھ متحد کرنا (جیسا کہ وینٹ نے کیا ہے) یقیناً بری تحلیل ہے۔ بہت سے اشخاص ہیں' جو جوشش اور ہیجانات کے متلاشی رہتے ہیں' لیکن کوئی بھی ایسا ہے' جو معتدل' یا منفرد عن الطرفین حسیت کے لئے

وصولی حرکت کا مقابل ہے، جو فعلی حرکت سے بالکل متمیز اور علیحدہ ہے۔ اگر یہ غیر دلچسپ یعنی نہ مفید اور نہ مضر ثابت ہوتا ہے، تو اس کو جلدی ہی نظر انداز کر دیا جاتا ہے، شروع شروع میں یہ کسی قدر عجیب و غریب کیوں معلوم ہوا ہو۔ اس کی مثال ہم کو ان حیوانات میں ملتی ہے، جو ریل کے شور و غل کے عادی ہو جاتے ہیں۔ لیکن اگر یہ دلچسپ ثابت ہو تو پھر کسی نہ کسی ردعمل کا ہونا ضروری ہے۔ یعنی کچھ نہ کچھ سیکھا جاتا ہے، اور کوئی نہ کوئی حرکت کی جاتی ہے۔ یہ دونوں اعمال ایک دوسرے کا تکملہ کرتے ہیں یہ بعض اشیا نظر انداز کرتے ہیں، بعض کو منتخب کرتے ہیں[۱]۔ تجربہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ یہ موضوعی تحریک کی ترقی کی نسبت زیادہ نمایاں ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح معروضی تفرق وہ راستہ اختیار کرتا ہے، جو موضوعاً معین کیا جاتا ہے۔ نفسیات کے لئے یہی واقعہ سب سے پہلا اور اساسی ہے۔ اس کو نظر انداز کرنا تجربہ کے حقیقی اور اصلی معنوں کو نظر انداز کرنا ہوگا۔

لیکن ایک طرف تو ہم تغیر کرنا پسند کرتے ہیں، اور دوسری طرف ہم اس کے متلاشی رہتے ہیں۔ ان فروق کی یا تو توجیہ ہونی چاہئے، یا ان میں اتحاد و اتفاق پیدا کرنا چاہئے۔ ظاہر ہے، کہ ہر قسم کے تغیر سے نفرت حالت سکون کو پیدا کرے گی، اور صرف تغیر کی طلب (بشرطیکہ یہ ممکن ہو) تسلسل کا خاتمہ کرے گی۔ مختصر یہ کہ ثبات اور پیش روی نفسی، اور ہر قسم کے، ارتقا کی لازم ملزوم شرائط ہیں۔ لہذا جن تغیرات کو ہم ناپسند کرتے ہیں، وہ وہ ہوتے ہیں، جو ہمارے کئے دھرے کو خراب کرتے ہیں۔ اس کے برخلاف جن تغیرات کی ہم کو تلاش ہوتی ہے، وہ وہ ہوتے ہیں، جو ہماری مہم میں ہماری

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ کوشاں رہے۔ رسالہ مائنڈ سلسلۂ قدیم مجلدات دوازدہم و چہاردہم میں خود مابین نے اس مسئلہ پر مباحثہ کا آغاز کیا ہے۔ پروفیسر سلی نے کا جواب بالخصوص اچھا ہے۔ توجہ کی غیر ارادی حرکات نفسی زندگی سے بہت کم تعلق رکھتی ہیں، اگرچہ ہم مان سکتے ہیں، کہ اس زندگی کا آغاز ان ہی سے ہوتا ہے، کہ اس کا ثبوت اس واقعہ سے ملتا ہے، کہ تقریباً تمام ماہرین نفسیات اس مسئلہ کو نظر انداز کرتے ہیں (مصنف)

[۱] یہاں ہم موضوعی اتحاد اور طبعی انتخاب میں ایک مکوس تعلق کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں۔ وہ یہ ہے، کہ ان میں سے ایک تو ایجاباً انتخاب کر کے رد کرتا ہے، اور دوسرا ایجاباً رد کر کے انتخاب کرتا ہے۔ فطرت نااہل کو مٹا دیتی ہے اور اہل کو باقی رکھتی ہے۔ تجربہ کرنے والے اس چیز کا انتخاب کرتے ہیں، جو ان کے لئے دلچسپ ہے، اور باقی تمام چیزوں کی طرف چشم پوشی کرتے ہیں (مصنف)

مدد کرتے ہیں۔ ان میں سے ایک تو تحفظ ذات کی غرض پر دلالت کرتا ہے، اور دوسرا اصلاح ذات کی غرض پر۔ جب تک کہ ہر چیز ٹھیک ٹھیک کام دیتی ہے، اس وقت تک مؤخرالذکر غالب رہ سکتا ہے، کیونکہ یہ زیادہ اور مکمل تر زندگی کا باعث ہوتا ہے۔ لیکن جب صورت حال یہ نہ ہو، تو مقدم الذکر غالب ہو جاتا ہے، کیونکہ اب جو زندگی کہ ہم میں باقی ہے، وہ بھی خطرے میں نظر آتی ہے۔ لہذا یہ معلوم کرنا آسان ہے کہ تجربے کی ترقی کے ساتھ ساتھ اس دائرہ کے اندر بانوسیت اور سہولت کس طرح ہم کو مستقبل کی طرف آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے کی ترغیب دلاتی ہے، تاکہ وہ ذرائع و وسائل دریافت ہو جائیں، جن سے "اعلیٰ اشیا" کی طرف ترقی ممکن ہو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اب ہم تمثلی سطح پر ہیں۔ یہاں ہم کو ایک بات تو یہ معلوم کرنی ہے کہ موضوعی انتخاب، جو ادراکی سطح پر تجربہ کی تشکیل کرتا ہے، اس سطح پر اور بھی زیادہ ظاہر ہے، اور تمثلی ترکیب جس قدر آگے بڑھتی جاتی ہے، اسی قدر زیادہ یہ ظاہر ہوتا جاتا ہے۔ حافظی رشتہ کی تکرار تو پہلے ہی ماقبل اور اکات کو پیدا کر چکی ہے، اور اگر یہ حالت موضوع کے لئے کچھ معنی رکھتی ہے، تو یہی تکرار مناسب حرکتی وضع ورویہ اور جواب کی طرف بھی لے جاتی ہے۔ اس حد تک تو مہیا کرنا صرف پیش بینی ہی کے نہیں، بلکہ تیاری کرنے کے بھی ہم معنی ہے۔ لیکن جب ایسے تجربات سے آخر کار آزاد تصورات رونما ہوتے ہیں، تو موضوع اشیا کو اپنی دلی خواہش سے قریب کرنے میں، ان کو بھی بتدریج ترکیب دے دیتا ہے۔ یہ ترکیب اولاً نظریہ کی خاطر نہیں، بلکہ زندگی کی خاطر ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں ترکیب شروع ہی سے کام کرنے والی ہے[۱] اور اگر ناقص بھی ہو تب بھی کسی نہ کسی طرح عضوی ہوتی ہے۔ اس پر اس کا بھی اضافہ کر دینا چاہئے، کہ اگر یہ کامیاب بھی ہو، تب یہ صحیح بھی ہوتی ہے۔ یہ صحیح اس لئے نہیں ہوتی، کہ یہ مفید ہے، بلکہ برعکس اس کے یہ مفید ہوتی ہے، کیونکہ یہ صحیح ہے، اور مسائل کی طرح یہاں بھی نفسیاتی نظام اور منطقی نظام کی تفریق اہم ہے۔ اس صورت میں ان دونوں کو متحد کرنا بعض افادیت صداقت کی غلطی ہے۔

۱؎ Progmatism

لیکن تجربہ کے لئے غایتی اور عملی کی تکوینی تقدیم پر اصرار کرنا ان کی خوبی ہے۔

یہاں قبل از وقت کہا جا سکتا ہے کہ جس اعلیٰ سطح پر ہم عنقریب پہونچنے والے ہیں اس پر بھی صداقت کی صداقت کی خاطر تلاش ممکن ہوتی ہے، اور یہ تلاش طلبی اور عملی ہوا کرتی ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں، اور ناکام رہتے ہیں، اور پھر کوشش کرتے ہیں۔ ہم کو وسائل اور ذرائع اختراع کرنے پڑتے ہیں۔ ان کو ہم طریقے اور قیاسات کہا کرتے ہیں۔ یہ تمام عمل صرف موضوعی دلچسپی کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ یہاں ہم کو کسی ذاتی منفعت کی تلاش نہیں ہوتی، لیکن باوجود اس کے تلاشِ صداقت، سادہ ارادوں سے بھی زیادہ، موضوعی انتخاب پر موقوف ہوتی ہے۔ اس کے ساتھ ہماری دلچسپی اگرچہ زیادہ بے غرضانہ ہوتی ہے، لیکن کچھ کم شدید نہیں ہوتی۔ بہ نسبت مفید علم کی، بحیثیت وسیلۂ تلاش کے، جس کے حصول کے لئے تلاش کی تمام کوششیں ثانوی ہوتی ہیں، لیکن کچھ دیر بعد، کم از کم بعضوں کے لئے، تلاش کی لذت اس کو بھی ایک قائم بالذات غایت میں بدل دیتی ہے۔ اب چونکہ غایت اور وسیلہ دونوں، ذاتی طور پر قیمتی سمجھے جاتے ہیں؛ لہذا اس حد تک ہم موضوعی فعلیت کے نصب العین کو حاصل کر لیتے ہیں۔

اس نصب العین کو پوری طرح حاصل کرنا عقلی سطح پر تمام انسانی کوششوں کی غایت بن جاتی ہے، اور اس کی وجہ سے موضوعی انتخاب بیش از بیش روشنی میں آجاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصب العینوں کا تحقق فرض کرتا ہے، کہ موضوع انتخاب کرتا ہے، تلاش کرتا ہے، اور ممکن ہے کہ پالیتا ہو۔ یہ سب اس لئے کہ نصب العین موجود نہیں ہوتے، بلکہ موجود ہونے والے ہوتے ہیں۔ پھر ترکیبی ترجیح جو صرف اس سطح پر ممکن ہوتی ہے، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، بالکلیہ موضوعی انتخاب پر موقوف ہوا کرتی ہے۔

جہاں تک کہ نفسیاتی فرد کو تعلق ہے نفسی تکوین یہاں ہمارے لئے ختم ہوتی ہے۔ فوق بشر کا مسکن تخیل میں ہے، نہ کہ واقعہ میں لیکن عینی افراد کا تقابلی مطالعہ ایک لق و دق میدان کے کنارے ہم کو لا کھڑا کرتا ہے، جو نتیجہ ہوتا ہے، انسان میں کثرت تنوع، اور اس میں ارتقا کے مدارج کثیرہ کا۔ اسی سلسلہ میں ہم سیرت کا

ذکر کرتے ہیں۔ اور اسی عنوان کے تحت ہم منقریب نفسی تکوین کا مزید مطالعہ کرنے کی کوشش کرنے والے ہیں۔ لیکن نفسیاتی فرد کو الوداع کہنے سے قبل ہم کو اس دوسرے جزو پر بھی نظر ڈالنی ہے، جو اس کی نفسی تکوین میں موضوعی انتخاب کے علاوہ شامل ہوتا ہے۔ ہماری مراد معروضی جزو سے ہے جس کو ہم کھینچ تان کر طبعی انتخاب کا مماثل کہہ سکتے ہیں۔

(علمیاتی) معروضی جزو

(۳) معروضی جزو کے تین معنی ہوسکتے ہیں (۱) احضاری سلسلہ یعنی وہ نفس مایہ جس کو بحرہ منفرق اور منظم کرتا ہے، یا (۲) عالم طبیعی اس صورت میں جس صورت میں کہ سائنس اس کو تصور کرتی ہے، اور جس سے ہمارے جسم کو تعلق ہوتا ہے یا (۳) وہ دنیا جس میں ہم رہتے ہیں یعنی فطرت اور تاریخ کی دنیا جس صورت میں کہ فہم عامہ اس کو سمجھتی ہے۔ ان میں سے سب سے آخری وہ علمیاتی معروضی جزو ہے جس کی طرف ابھی اشارہ ہوا ہے۔ یہ وہ دنیا ہے جس کو ہر شخص ماورا موضوعی سطح پر پہونچنے کے بعد جاننے اور اپنے آپ اور اپنے نفسی عضویے سے متمیز کرنے لگتا ہے۔ اسی سے ہم شروع کرتے ہیں۔ یہ ان تمام چیزوں کو حاوی ہے، جن کو ہم مجموعًا عوارض حالات کہتے ہیں، یہ عوارض طبیعی ہوں، یا اجتماعی دوسرے الفاظ میں یہ ہر اس چیز کے ہم معنی ہے، جو نفسیاتی لحاظ سے اُن متعاقب تراکیب کی شرط یا ان کا سبب ہے، جو ہمارے نفسی عضویے میں تفرق اور وضاحت پیدا کرتی ہیں بعض عوارض حالات خود ہماری اغراض کی علامات ہوتے ہیں، اور بعض اُن اغیار کی اغراض کا نتیجہ ہوتے ہیں، جو ہماری طرف سے اشیاء کے ساتھ دلچسپی رکھتے ہیں۔ ان عوارض حالات کی قسمیت اور تعداد کی زیادتی دنیا کی ترقی کا سب سے زیادہ یقینی نمائندہ ہے۔ اس زیادتی سے قبل عوارض حالات مخصوص افراد کی مختلف فعلیتوں سے زیادہ تر بے نیاز رہتے ہیں اور ان کی حد تک یہ اگر اتفاقی نہیں، تو غیر معین اور عارضی ہوتے ہیں۔ اس وقت ہمارے لئے بھی بے نیازی ابتدائی واقعہ ہے۔ یہ تمام

عوارض حالات کے لئے، بصورت موجودہ صحیح ہے، ان عوارض کی اصلیت خواہ کچھ ہی ہو۔ یہی نفسیاتی اور علمیاتی خارجیت یا معروضیت کے معنی ہیں۔ عوارض حالات کو اس روشنی میں، اور ماورا موضوعی سطح پر سے، دیکھنے سے ہم یہ کہنے کے مجاز معلوم ہوتے ہیں، کہ ان کا احضار بالواسطہ یا بلا واسطہ، وہ مراد ہے جس سے وہ چیز منتخب کی جاتی ہے، جو ترکیب دی جاتی ہے۔ تاہم طبعی اور اجتماعی ماحول کی تفریق اہم ہے۔ ان میں ایک ساتھ بحث کرنے سے انتشار ذہنی پیدا ہوگا۔

ہم طبعی ماحول سے شروع کرتے ہیں۔ اس کی کارفرمائی براہ راست اور زیادہ تر سلبی ہوتی ہے۔ اس کو ہم حقیقی معنوں میں طبعی انتخاب کہہ سکتے ہیں، لیکن، جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، یہ، موضوعی انتخاب کی طرح، فعلاً تعمیر یا ترکیب نہیں کرتا۔ یہ بذات خود تولیقا میں مدد کرتا ہے، نہ اصلاح میں۔ یہ صرف بندشیں عائد کرتا ہے، اور اس میں یہ بعض اوقات اتنی سختی کرتا ہے، کہ موضوعی عمل نہ صرف رک جاتا ہے، بلکہ ختم بھی ہو جاتا ہے۔ یہ تقابل حیاتیاتی اور نفسیاتی تکوین وجود میں اس قدر اہم اور دور رس ہے، کہ نفسیات کے ایک مقالہ میں بھی اس پر نگاہ کرنا جائز ہو سکتا ہے۔ یہ اساسًا وہ تقابل ہے، جس کو ہم آج کل میکانکی اور تاریخی کا تقابل کہتے ہیں۔ متقدم الذکر کے جوہرًا بلا تغیر اور بے جان منظام کا تسلسل جس قدر شدت کے ساتھ مخصص کیا جاتا ہے، حیات اور ذہن کے تکوینی وظائف اسی قدر زیادہ واضح ہو جاتے ہیں۔ ایک میں تو کوئی ندرت نہیں ہوتی، اور دوسرے میں تکرار مفقود ہوتی ہے۔

ڈاروِن اپنی تصنیف اصل انواع کو اس فقرے پر ختم کرتا ہے: "اس عقیدہ حیات میں ایک خاص عظمت و شان ہے..... کہ یہ سیارہ کشش ثقل کے مقررہ قوانین کے مطابق صدیوں سے گردش کر رہا ہے، اور اسی دوران میں نہایت سادہ ابتدا سے، سب سے زیادہ حسین اور سب سے زیادہ تعجب خیز صورتیں ترقی پاتی رہی ہیں، اور پا رہی ہیں"۔ ان صورتوں میں سے جدید ترین نوع انسانی کا اجتماعی اور عقلی ارتقا ہے۔ اس پر ہم غور کرتے ہیں، تو اس "سادہ ابتدا" سے ترقی کی وسعت اور بھی زیادہ تعجب خیز ہو جاتی ہے۔ اس تمام طویل تاریخ میں روز افزوں، اگرچہ کجرو، ترقی کے باوجود ایک بھی طبعی قانون ایسا نہیں، جو بدلا ہو، لیکن پھر بھی جوشش نمو[1]

---

[1] l'elan Vital

کے حیرت افزا ڈرامے نے اپنے آپ کو خالصتہً میکانیکی ڈھانچے میں منتقل اور چسپاں کر دیا ہے۔ اس طرح ایک ایسی چیز پیدا ہوئی ہے، جس کی یہ توجیہ نہیں کر سکتا ہے، لیکن کسی نہ کسی طرح اس کی توجیہ کرنی ضروری ہے۔

رہ یا اجتماعی ماحول، سو یہاں بھی ایک سلبی، یا امتناعی عنصر موجود نظر آتا ہے۔ یہ عنصر گویا اس ثبات کا ثنیٰ ہے، جو مجرد طبعی نظام میں تقریباً اطلاقی ہے۔ ہر شکل پذیری کے لئے کسی نہ کسی حد تک ثبات لازمی ہے، لیکن اطلاقی ثبات مہلک ہوتا ہے۔ پانی کو ایک خاص سانچے میں ڈھالنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ الماس کو۔ سوسائٹی کے قوانین و رسوم اشخاص (بمقابلہ اصناف) کا لحاظ نہیں کرتے۔ یہ صرف ان اشخاص کو باقی رکھتے ہیں، جو سوسائٹی کے نزدیک اہم ہیں، اور اکثر تو یہ اتنے ہی بے رحم ہوتے ہیں جتنی کہ خود فطرت ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ سوسائٹی میں فطرت کی سی بے حسی نہیں۔ بجائے اس کے کہ یہ ناممکن الدخول ہو، ملنا جلنا، تعاون و تفاعل اس کی جان ہے۔ اسی کی وسعت اور گہرائی پر اس کی تمام ترقی منحصر ہوتی ہے۔ اس تفاعل و تعامل سے پیدا ہونے والی ہمدردی اور دوستی سے غم آدھا ہو جاتا ہے، اور خوشی دوگنی۔ پھر اجتماعی ماحول میں کامل جمود بھی نہیں، نہ اس میں محض بقائے توانائی ہے، نہ قانون تقلیل حاصل۔ سرمایہ داری، جو غیر متمدن لوگوں میں غیر موجود ہوتی ہے، یہاں ایک عنصر غالب ہے۔ انسان کا بچہ اس دنیا میں اتنا بے بس پیدا ہوتا ہے، جتنا کہ بے بال و پر پرندہ، لیکن والدین کا سایہ عاطفت اس کو فطرت کے استبداد سے محفوظ رکھتا ہے۔ پھر اس کو بہت سی چیزیں ورثہ میں ملتی ہیں جن میں سے اکثر پر یہ بہت جلد متصرف و قابض ہو جاتا ہے۔ یہ ورثہ کیا ہے؟ نسلہا نسل کی عقل و حکمت کا ذخیرہ ہے۔ یہ باز آفرینی[1] کی ایک حیرت انگیز صفت ہے، جو پرندے کے بچے میں مفقود ہوتی ہے۔

لیکن اجتماعی ماحول کے توقعات بے انتہا ہیں، اور انسان کے بچے کو انتخاب کا اتنا ہی موقع ملتا ہے، جتنا کہ ایک بیج کو اس زمین کا جس میں وہ اگنے والی ہے۔ یہ زمین اچھی بھی ہو سکتی ہے، پتھر میں بھی، اور خار و خس کے درمیان بھی۔ یہ ماحول

---

[1] Palingenesis

اس کو عطا کیا جاتا ہے، وہ اس کا انتخاب نہیں کرتا۔ لیکن بایں ہمہ جو سیرت کہ یہ اکتساب کرتا ہے، وہ بہت مختلف ہوسکتی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اسی اختلاف کی وجہ سے اکثروں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے، کہ ایک شخص کی سیرت اس شخص کے لئے بنائی جاتی ہے، وہ خود اس کو نہیں بناتا۔ لیکن اس انتہائی جبریت کی کافی تردید ہماری عام ترکیب سے ہو جاتی ہے، بشرطیکہ اس کی غلطی مایوس کن نہ ہو۔ علاوہ ازیں سوسائٹی کا نفس وجود انفرادی اختلافات اور تنوع کو فرض کرتا ہے، لہٰذا اس کی توجیہ اس سے نہیں ہوسکتی۔ اگر کما متحد اکائیاں وجودیاتی نقطۂ نظر سے ممکن ہیں، تو ایسی بہت سی اکائیاں مجتمع ہوسکتی ہیں، لیکن متلازم نہیں ہوسکتیں۔

لیکن طبعی اور اجتماعی ماحول کے علاوہ یہاں ایک اور نیا عنصر رونما ہوتا ہے، جو انفرادی تنوع سے، ان دونوں سے بھی زیادہ گہرا تعلق رکھتا ہے، اور جس سے اس تنوع کی توجیہ ہوتی ہے، جو بعد میں چل کر اس میں پیدا ہوتا ہے۔ پھر یہ عنصر نہ تو نفسیاتی حیثیت سے موضوعی معلوم ہوتا ہے، نہ علمیاتی نقطۂ نظر سے معروضی۔ لیکن باوجود اس کے اگر یہ سیرت کو مرکب نہیں کرتا، تو سیرت اکثر اسی پر طبعی یا اجتماعی عوارض حالات سے بھی زیادہ مشروط نظر آتی ہے۔ اب ہم اسی عنصر کی طرف توجہ کرتے ہیں، جو عینی فرد سے اس قدر قریب تعلق رکھتا ہے۔

عینی فرد اور توارث

(۴) سیموئیل بٹلر کا قول ہے، کہ "اس زندگی کے دس حصوں میں سے آٹھ حصے تو تاش ہیں، اور دو حصے ان تاشوں کا کھیل۔ غیر مرئی دنیا اس ہی کھیل میں ہم پر منکشف ہوتی ہے"۔ تاش مرئی "سر" یعنی طبعی اور اجتماعی ماحولوں کے عوارض حالات ہیں۔ حقیقی ہاتھ، جو کھیلتا ہے، غیر مرئی ہے۔ نفسیات کے لئے یہی عینی فرد ہے۔ اس غیر مرئی ہاتھ کی اہمیت اس بات سے واضح ہے، کہ مختلف کھیلنے والے ایک ہی تاش کو مختلف طریقوں سے استعمال کرتے ہیں[1]۔ ایسی ہی بہت انوکھی شخصیتیں مل کر اس

[1] لیکن اس کی اتنی اہمیت شاذ ہی ہوتی ہے، جتنی کہ بٹلر فرض کرتا ہے۔ اگر ہم اس بات کو یاد کرلیں، کہ ہم یہ بھی

مضاعف انفرادی" تنظیم کو مرکب کرتی، اور اس میں جان ڈالتی ہیں، جس کو ہم سوسائٹی کہتے ہیں۔ اگر یہ فرداً فرداً اہم نہ ہوتیں تو مجتمعاً بھی ان کی کوئی اہمیت نہ ہوسکتی تھی، لیکن جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے، تنظیم تفرق اور توحید پر دلالت کرتی ہے۔

اب ہم اس "غیر مرئی ہاتھ" یا عینی قوت کے متعلق کیا کہہ سکتے ہیں؟ یہ شجر فرزیوں میں دکھائی دیتا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ منطق اس تک نہیں پہونچتی، بلکہ ڈارون کا عینی شجرہ، یعنی قبائلی ارتقائی شجرہ بھی اتنی دور تک نہیں جاتا۔ اس قسم کے افراد نام نہاد شجرہائے نسب پر ناموں سے ظاہر کئے جاتے ہیں لیکن ان شجروں پر بھی اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ملتا محض ان شجروں سے منطقی نظام یا طبعی اصطفاف کی طرف اشارہ نہیں ہوتا لیکن اگر ہم ان پیچیدگیوں یعنی مسلسل تفصیلات کو نظر انداز کردیں، جو شجرہائے نسب میں دکھائی دیتے ہیں[1] اور ان کو ایک آخری قبائلی ارتقائی شاخ یا نوع کا سلسلہ سمجھیں، جیسے کہ انسیات ان کو سمجھتی ہے، تو پھر ہم ان سلسلہ کا کچھ نہ کچھ تصور قائم کرسکتے ہیں، جس کی یہ فرد آخری حد ہے۔ تمام حقیقی شجروں اور قبائلی ارتقائی شجرے میں فرق یہ ہوتا ہے، کہ موخرالذکر میں ہر شاخ اور ہر کونپل اپنی مخصوص خصوصیات رکھتی ہے، جس کی وجہ سے یہ دوسری شاخوں اور کونپلوں سے متمیز ہوجاتی ہے۔ لیکن قبائلی ارتقائی شجرے اور منطقی شجرے میں مشابہت یہ ہے، کہ دونوں میں جس طرح ہم شاخ سے کونپل کی طرف بڑھتے ہیں، اسی طرح یہ خصوصیات زیادہ ہوتی جاتی ہیں، منطق کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا، کہ تعبیر کے گھٹنے سے تضمن بڑھتا ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ہر ایک منفرداً اور دوسروں سے بے نیاز ہوکر کس قدر کم اکتساب کرتا ہے، اور یہ کہ جس قدر وہ جانتا ہے، یا اعتقاد رکھتا ہے، اس میں سے کس قدر زیادہ مال مشترک ہے، تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ جو تمیز فردیت ہم میں ہے، اس کو جسم سے تعلق ہے، نہ کہ ذہن سے۔ اب رہ گئے وہ تصورات و خیالات جو ہم کو جاندار بناتے ہیں، وہ اس سانس کے مشابہ ہیں، جو ہمارے پھیپھڑوں سے پیدا ہوتا ہے، جو مشترک ہوا سے لیا جائے، اور پھر اس کو واپس دیدیا جاتا ہے۔ لیکن بامعان نظر دیکھا جائے تو فردیت کی قطعی اہمیت یہاں بھی اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے۔ یہ انکشاف صرف دست ہی میں نہیں، بلکہ اس سے بھی زیادہ منتخبہ مواد کے آمدہ و تنوع، اور اس جدت میں بھی ہوتا ہے جس سے یہ مشترک فنڈ کو بڑھاتا اور بھرپور کرتا ہے۔ (سگوارٹ، مصنف)

[1] Anastomoses

اب ہم عینی افراد، اور ان کے شجرہائے نسب کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں، کہ جسمانی اور ذہنی خصائص میں ہر فرد اپنے آبا و اجداد سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے، بہ نسبت دوسروں کے آبا و اجداد کے۔ جس قدر قریبی یہ رشتہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ یہ مشابہت ہوتی ہے۔ ماہر انسیات اس طرح کہے گا، کہ ہر فرد میں سب پہلے قومی، پھر قبالی، اور پھر خاندانی، خصوصیات ہوتی ہیں۔ اس طرح اگر ہم اس عام فطرت انسانی سے اوپر چڑھتے چلے جائیں، جو ہم سب میں مشترک ہے، تو ہم ایسی خصوصیات پر پہونچتے ہیں، جو بلحاظ تعین ترقی پذیر، اور باوجود اس کے باہم مختلف، ہوتی ہیں۔ آخر کار ہم کسی نہ کسی عینی فرد تک پہونچ جاتے ہیں، جو گویا زندگی میں قدم رکھنے والا ہے۔ یہاں یہ خصوصیات کثیر ترین ہو جاتی ہیں۔ کیا ہم اس تمام مجموعہ کو "فطرت" یا "سیرت" کہہ سکتے ہیں؟ "فطرت" تو کم از کم سائنس کے عام معنوں میں، ہم اس کو نہیں کہہ سکتے، کیونکہ مقدم الذکر معنوں میں تو خصائص شخصی شامل ہیں، لیکن سائنس ان کو شامل نہیں سمجھتی۔ توام بچوں کی وصولی خارجی، جذبی اور فعلی قابلیتیں یا صلاحیتیں بھی بالکل ایک ہی نہیں ہوتیں، بلکہ بعض اوقات تو یہ بہت مختلف ہوتی ہیں۔ پھر ہم اس کو "سیرت" بھی نہیں کہہ سکتے، بشرطیکہ یہ خود موضوع سے تعلق نہ رکھتی ہو۔[1] اس صورت میں "ماقبل وجود"[2] پر ایمان رکھنے والوں (اور ان کی تعداد بہت زیادہ ہے) کے لئے یہ ان معنوں میں "اصلی" سیرت کا جواب ہوگا۔ لیکن ایک تیسرا امکان بھی ہے۔ یہ ایک ایسی چیز بھی ہو سکتی ہے، جو خود موضوع سے قابل تمیز ہو، اور جس پر کسی طرح موضوع مشروط ہوتا ہے۔ اس صورت میں اس کو موضوع کے عوارض حالات کے زمرہ میں شمار کیا جا سکتا ہے، بشرطیکہ اس قسم کی مرکزی چیز کو عوارض حالات کے تحت رکھا جا سکے۔ ہم مانتے ہیں، کہ موضوع ہمیشہ معین ہونا چاہئے، لیکن نفسیات اصلی فطرت، یا سیرت کا ذکر اضافی معنوں میں تو کر سکتی ہے۔[3] اگر ہم "ماقبل وجود" کے قیاس کو تسلیم بھی کر لیں، تب بھی یہ سوال صرف پیچھے ہٹ جاتا ہے۔ یہیں

---

[1] "خصوصیت" ایک بیانی اصطلاح ہے۔ لیکن سیرت، جن معنوں میں یہاں مستعمل ہے، ہمیشہ کسی ایسی شخصیت کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو بیان کی جا رہی ہے۔ اکثر اشخاص متحد الخصوصیات ہوتے ہیں، لیکن کسی دو اشخاص کی سیرتیں باہم مشابہ نہیں ہوتیں (مصنف) [2] Pre-existence. [3] باب شانزدہم بند ۴ (مصنف)

پہونچ کر ولدیت اور پیدائش کے حیاتیاتی واقعات اکثروں کو نمو پذیر درخت کے تناسل کی طرف عود کرنے، اور استعاروں کو اس طرح خلط ملط کرنے کی طرف مائل کرتے ہیں، کہ خصائص شخصیہ اور "میراث" دونوں متحد ہو جاتے ہیں۔ "خلط ملط" ہم اس کو اس وجہ سے کہہ رہے ہیں کہ ہم عام طور پر میراث کو کسی طرح بھی "اصلیت" یا "فطرت" کے مطابق متصور نہیں کرتے۔ اس حیاتیاتی مسئلہ کے نفسیاتی پہلو ہی کو اب ہم واضح کرنے والے ہیں۔

قانونی معاملات میں "وارث" اور "میراث" اضافی اصطلاحات ہیں۔ ان سے دو بالکل متمیز اور متضاد ہستیاں مدلول ہوتی ہیں۔ قانون میں مقدم الذکر تو ہمیشہ ایک شخص ہوتا ہے، اور موخر الذکر ہمیشہ ایک چیز۔ یہاں چیز کے وسیع معنی لئے جاتے ہیں، مرئی اور ملموس ہو، یا نہ ہو۔ یہ چیز اس شخص (وارث) کی ملکیت ہوتی ہے۔ اس طرح یہ شخص اور اس کی ملکیت کے تعلق کی ایک خاص صورت ہے، یہ تعلق نفسیات کے لئے اساسی ہے۔ اس حد تک تو معاملہ بالکل صاف ہے[1] لیکن حیاتیاتی تصانیف میں، جب ہم بعض بدیہی شبہات پر زور دیتے ہیں، تو یہ صفائی کافور ہو جاتی ہے یہاں وارث اور میراث میں بوضاحت تمیز ممکن نہیں رہتی۔ حیاتیات کی یہ ایک خصوصیت ہے کہ میراث کبھی بھی شے نہیں ہوتی۔ یہ ہمیشہ خود ان کے ساتھ ایک مشابہت ہوتی ہے، جو اسلاف کی طرف سے اخلاف میں منتقل ہوتی ہے، یا ان کو "ورثہ" میں ملتی ہے[2] سادہ الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ "مثل مثل کو پیدا کرتا ہے"۔ باقی سب یا تو محض استعارہ ہے، یا تمثیل۔ والدین بالعموم اپنی جائداد اپنی اولاد کے نام لکھ جاتے ہیں، اور فرض کیا جاتا ہے، کہ والدینی خصوصیات یہ جائداد سمجھی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہ تمثیل بہت سطحی ہے۔ والدین قانونی جائداد سے اپنے آپ کو محروم کر سکتے ہیں اور اس کے باوجود یہ جائداد صحیح و سلامت رہ سکتی ہے۔ لیکن یہ اس طرح اپنے ذاتی خصائص سے اپنے آپ کو محروم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ قانونی تعلق سہ گانہ

---

[1] باب یازدہم بند ۱ (مصنف)

[2] پروفیسر آرتھر ٹامسن نے اپنی تصنیف Heredity میں توارث کی بہت سی تعریفات نقل کی ہیں ان میں سے مختصر ترین اور آخری کو یہاں نقل کرنا کافی ہوگا: "توارث یعنی عضویوں کی ایک نسل سے دوسری میں مشابہ خصائص کا انتقال"۔ (مصنف)

ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ اس میں دو اشخاص ہوتے ہیں، اور وہ جائداد جو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ اب رہ گیا "تخلیقی تعلق" یا حیاتیاتی توارث، سو یہاں سب سے زیادہ نمایاں واقعہ ایک واحد تخلیقی عمل کا محض تسلسل ہے۔ یہ عمل بارآور بیضہ سے شروع ہوتا ہے۔ پیچھے کی طرف تو یہ بیضہ اسلافی جرثوم[۱] مایہ کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے، اور آگے کی طرف بتدریج متفرق ہونے والے جنین کے ساتھ۔ آخرکار یہ بیضہ ایک ایسے عضوئے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے، جو زندہ رہنے کے قابل ہے، اور جو اپنے والدین، اور کم درجہ میں ان والدین کے والدین، اور اس سلسلہ کی ابتدائی کڑیوں، کے عضویوں سے مشابہت رکھتا ہے۔

اس عمل کے لئے تو توارث محض ایک نام ہے، اور یہ نام بہت اچھا بھی ہے، بشرطیکہ اس سطحی تمثیل پر زور نہ دیا جائے، جو اس سے مدلول ہوتی ہے۔ اگر اس پر زور دیا جاتا ہے، تو پھر وارث اور میراث کی اہم تفریق غائب ہو جاتی ہے۔ لیکن اس سے ان ماہرین حیاتیات کو گھبرانے کی کوئی وجہ نہیں، اور یہ لوگ فی الواقع گھبراتے بھی نہیں، جو اس عضوئے سے محض بحیثیت ایک خارجی شے کے، تعلق رکھتے ہیں، یا پھر اس کو "نوع میں محض ایک کڑی" سمجھتے ہیں، اور جو فردیت اور حیات کے متعلق انتہائی سوالات سے دست بردار ہو جاتے ہیں۔ لیکن نفسیاتی نقطۂ نظر سے، اگر ہم مثلاً زمر مسئلہ کا مقابلہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، تو پھر ہم کو زیادہ گہری اور تنقیدی نظر ڈالنا پڑتی ہے[۲]۔

اس تحقیق کا آغاز ہم اپنی گزشتہ بحث کے مطابق عارضی طور پر یہ فرض کرنے سے کرتے ہیں، کہ توارث کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ایک تو وہ جس پر ماہر حیاتیات بحث کرتا ہے، اور دوسری یہ، جس کو وہ ماہر نفسیات کے لئے چھوڑ دیتا ہے[۳]، اور ماہر نفسیات

---

[۱] Germ-plasm

[۲] دیکھو باب دوم، بند ۱۲ (مصنف)

[۳] ڈریو نے اپنی ایک تصنیف میں ان کو عضویاتی اور نفسیاتی کہ کر ان میں تمیز کی ہے، لیکن بعد کی متعدد ایڈیشنوں میں اس نے اس تفریق کو ترک کر دیا، اور صرف اس صورت کو تسلیم کیا ہے جس کو وہ "حیاتیاتی توارث" کہتا ہے (مصنف)

اس کو ہاتھ تک نہیں لگاتا۔ سب سے بڑا واقعہ جس کو ماہر حیاتیات ثابت کر چکا ہے، اور جس سے یقیناً ہر شخص واقف ہے، مشابہت ہے، جو والدین اور اولاد کے عضویوں کے درمیان تناسل اور قرابت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ یہ مشابہت ہمیشہ کم و بیش اختلاف کی وجہ سے متغیر ہو جاتی ہے۔ نفسیات متقابلہ کا ماہر اسی قسم کی مشابہت اور اسی قسم کا اختلاف ذہنی پہلو میں بھی پاتا ہے۔ لیکن یہاں لفظ "ذہن" کا ابہام جس کی طرف بالعموم توجہ نہیں کی جاتی، اس تحقیق کو اور زیادہ پیچیدہ بنا دیتا ہے۔ اگر "ذہن" سے مراد جاندار موضوع یا تجربہ کرنے والا ہے[1] تو والدینی اور اولادی خلایا کے درمیان وہ تسلسل، جو ماہر حیاتیات کو نظر آتا ہے، اس موضوع اور دیگر موضوعات کے متعلق ثابت شدہ واقعہ ہونے کی بجائے بصورت امکان بھی ناممکن التصور ہے[2]۔ لیکن جیسا کہ ہم اس سے قبل تسلیم کر چکے ہیں "ایک روح کی اصلیت" ہماری دسترس سے بالکل باہر ہے۔ لیکن اگرچہ تولید و تناسل کا نتیجہ ہے، تو ہم کم از کم اتنا بلا تامل کہ سکتے ہیں کہ اس کی توجیہ کے لئے عضویاتی تولید و تناسل کافی نہیں۔ تاہم بعض ماہرین دینیات اور فلاسفہ، جو "شتمیہ[3] یا "تخلیقیہ[4]" کہلاتے ہیں، اس کے خلاف عقیدہ رکھتے ہیں[5]۔

اس کے برخلاف، اگر ذہن سے تجربہ کا نفسیاتی معروضی "مشمول" مراد لی جائے، جو احضاری سلسلہ یا جیسا کہ ہم اب اس کو کہ سکتے ہیں "نفس مایہ" کی صورت میں شروع ہی میں ہم کو "دیا" گیا ہوتا ہے، تب البتہ اس کے اور "حیات مایہ[6]" یا "جرثوم مایہ" کے درمیان

---

[1] دیکھو باب اول بند ۳ (مصنف) [2] اس تصور کے عدم امکان کے قائل تو بہت سے ہیں لیکن یہ اس کو اس افتراض کے خلاف نہیں سمجھتے کہ تجربے کا موضوع معہ جسم کے پیدا ہوا۔ بلکہ ان کے نزدیک اس سے اس موضوع کی حقیقت ہی مشتبہ ہو جاتی ہے۔ ان کے خیال میں یہ ایک ناقابل تصدیق قیاس ہے، جس کو واقعات توارث سائنٹفک قیمت سے محروم کرتے ہیں (مصنف) [3] "Traducianists" [4] "Generatianists" [5] شتمیہ اور تخلیقیہ (Creationists) کے درمیان یہ بحث شروع میں خالصۃً دینیاتی تھی، اور اس کو زیادہ تر "اصلی گناہ" کے خیالات سے تعلق تھا۔ فلاسفہ بالعموم "قبلی وجود" پر بحیثیت تیسرے امکان کے عقیدہ رکھتے ہیں۔ جو تناقضات کو شمیت میں متضمن ہیں، ان کی طرف ان مصنفین تک نے اشارہ کیا ہے جو اپنی ادعائیت کو اور آگے بڑھانا نہیں چاہتے (مصنف) [6] Bioplasm

کسی نہ کسی قسم کا ربط ناممکن التصور نہیں رہتا، اور یہ تو ہم کو معلوم ہی ہے، کہ یہ حیات مایہ یا جرثوم مایہ والدینی خاندان کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے۔ ہمارے پاس چند واقعات اس قسم کے ہیں جن پر ہم تکیہ کر سکتے ہیں، اور جو کم از کم نفسیاتی لحاظ سے اس ربط کی ماہیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان واقعات پر ہم عنقریب بحث کریں گے۔ بہر صورت ہم کو دیکھنا یہ ہے کہ "ذہن" کے یہ دوسرے معنی، یعنی مسطیہ معروض، وغیرہ، چونکہ موضوع و معروض کی اس ثنویت کو تسلیم کرتا ہے، جس پر ہر تجربہ ہر جگہ دلالت کرتا ہے، لہذا یہ ہم کو شخص و ملکیت کی اس تفریق کی طرف واپس لے آتا ہے، جو توارث کے حقیقی معنوں میں شامل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ ورثہ میں ملتا ہے، وہ ملکیت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ حیاتیاتی نقطۂ نظر سے توارث کے معنی غائب ہو جاتے ہیں، اور موضوعات کا تسلسل، جو عضویوں کے تسلسل کے متوازی ہوتا ہے، اب ہم کو پریشان نہیں کرتا۔ اس عقیدہ کے مطابق موضوع "وارث" کہلاتا ہے، کیونکہ بہت ممکن ہے، کہ اس کا ذہن "یا نفس مایہ" اس کے جسم، یا حیات مایہ کی طرح، ترقی پا کر اپنے والدین کے ذہن کے مشابہ ہو جائے۔

لیکن اگر موضوع، یا "روح" والدین کے ساتھ مسلسل نہیں ہوتی جن کی یہ میراث ہے، تو پھر یہ کب اور کس طرح پیدا ہوتی ہے، اور یہ ملکیت کس طرح اور کب اس کے قبضہ میں آتی ہے؟ اس کو خدا نے پیدا کیا، اور اسی نے بالواسطہ یا بلاواسطہ مداخلت کر کے نظام کائنات میں اس کو ایک خاص جگہ دی۔ یہ وہ جواب تھا، جو ان ماہرین دینیات اور فلاسفہ نے دیا، جو ثنویت کے خلاف تھے، اور اس لئے تکوینیہ کہلاتے تھے۔ لیکن یہاں معلوم ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شکل کی بجائے دوسری شکل میں گرفتار ہو گئے ہیں۔ اور طبعاً ہم سوال کرتے ہیں، کہ ان میں سے کم کون سی ہے؟ عقیدہ تکوینیت بصورت موجودہ بداہتہً سائنٹفک تحقیق کی حدود سے باہر ہے، لیکن اس میں کم از کم کوئی تناقص تو نہیں، اور پھر یہ نفسیات کے دو بڑے اصول کی تسلیم کرتا ہے، یعنی تجربہ کرنے والے کی فردیت، اور تجربہ کی ثنویت۔ لیکن عقیدہ تخلیقیت اور اس کی مادی دلالتوں اور نفسیاتی تقویتوں کو مسترد کرنے سے قبل ہم اپنے آپ کو عقیدہ تکوینیت کی پارہ پارہ سببیت[1] یا اس کے عدیم الاحتمال

---
[1] Oceasionalism

اور ناقابلِ تصدیق مفروضات کے حوالہ نہ کریں گے۔

لہٰذا ہم بداہتہً نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ عضویاتی اور عمرانیاتی نقطۂ نظر کے مقابلہ میں نفسیاتی نقطۂ نظر سے جو کچھ قابلِ ارث ہے وہ محض نفس مایہ ہے جس کو خود موضوع ترقی دیتا اور مکمل کرتا ہے۔ اگر ہم تخلیق پر اعتقاد رکھتے ہیں تو پھر "ارواح" یا موضوعات بھی مخلوقات ہیں لیکن ابھی ہم کو یہ دریافت کرنا ہے کہ ہم میں تخلیق کا تصور بجز خود اپنی حقیقت کے نقطۂ نظر کے اور کس طرح پیدا ہو سکتا ہے اور یہ ایسا سوال ہے جو نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے[1]۔ لہٰذا اب ہم کو یہاں صرف یہ کرنا ہے کہ توارث کی دو یعنی عضویاتی اور نفسیاتی، صورتوں کے تعلق پر اور گہری نظر ڈالیں، تاکہ معلوم ہو سکے کہ واقعات کہاں تک ہمارے مذکورۂ بالا بدیہی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں۔

ہم نے اس بحث کو نفسی تکوین اور تکوینِ وجود کی تمثیل پر زور دینے سے شروع کیا تھا۔ ہم نے نفس مایہ کو حیات مایہ کا مماثل کہا تھا، اور بیان کیا تھا کہ ان میں سے مقدم الذکر ترقی پاکر نفسی عضویہ کی صورت اختیار کرتا ہے اور موخر الذکر جسمانی عضویہ کی۔ ان دونوں عضویوں، یا جیسا کہ ہم بالعموم کہتے ہیں، ذہن[2] اور جسم کے تعلقات حقیقی اور اصلی نفسیات سے زیادہ خارج ہیں لیکن ایک خصوصیت کے ساتھ اہم تعلق ایسا ہے جس میں نفسیاتی واقعات ان دونوں کے درمیان تمثیل سے زیادہ کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتے ہیں۔ ہماری مراد ان واقعات سے ہے جو استعمال، عادت، صلاحیت، توفیق، وغیرہ اصطلاحات کے تحت آتے ہیں۔ سہولت و مانوسیت، تدریجی اکتساب جو موضوعی انتخاب یا تطابق کا نتیجہ ہوتا ہے، بلا واسطہ یا بالواسطہ جسم کی ساخت کے تدریجی تغیر اور اس کے وظائف کی تدریجی قسرِ سلیت کو متعین کرتا ہے۔ ماہر تشریح اجسام ڈھانچوں تک میں اس تعلق کے اثرات پاتا ہے۔ چنانچہ موچیوں، درزیوں، اور شہسواروں کی ٹانگوں کی خصوصیات، کی توجیہ صرف اس پیشہ سے ہی ہو سکتی ہے، جو یہ لوگ علی الترتیب اختیار کرتے ہیں۔ موضوع کے جسمانی "اعضا" کا، خود اس کی اپنی غایات کے ساتھ،

---

[1] جن قارئین کو اس مسئلہ کے ساتھ دلچسپی ہو وہ میری کتاب The Realm of Ends کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ (مصنف) سے

[2] ذہن بحیثیت تجربہ کے نفسیاتی معروضی شمول ہے کے (مصنف) سے Automatism

اس طرح داخلی طور پر معین شدہ تطابق ہی اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ موضوع کا ایک متعین عضویہ تھا، جو اس کو پہلے ہی سے "دیا گیا" تھا۔ ماہر حیاتیات کے لئے ایک خاص فرد کا عضویہ اس کے اسلاف کے عضویوں کے ساتھ مسلسل ہوتا ہے۔ یہ گویا اس حیات مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے، جس سے عضویوں کے سلسلے کا آغاز ہوتا ہے۔ اسی طرح ماہر نفسیات کے لئے موجودہ عضویہ اس نفس مایہ کا زیادہ متفرق درجہ ہے جس سے نفسیاتی فرد کی ابتدائی ہوئی۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں، کہ دونوں طرف ترقی پذیر اور متوازی تفرق ہے۔ لیکن اس کے علاوہ تعامل بھی ہوتا ہے، کیونکہ ایک دلچسپ ماحول کے ساتھ موضوعی انضباط وہ چیز ہے، جو حیاتیاتی عضویے کو بالخصوص اس کے ساتھ متطابق ہوتا ہے۔

اب اگر وہ خصوصیات جن کا والدینی عضویوں نے اکتساب کیا، اس طرح نسلاً بعد نسلٍ اس جرثوم مایہ کو بھی متغیر کریں، جو اولادی عضویوں کے ساتھ مسلسل ہے، بالفاظ دیگر اگر اکتسابی خصوصیات متوارث ہوں، تو دونسلوں کے عضویوں کا عام فرق یہ ہوگا:- جو کچھ کہ پہلے عضویوں میں وظیفی تغیرات تھے، وہ بعد کے عضویوں میں ساختی تغیرات بن جائیں گے، یعنی جو کچھ کہ پہلوں کے لئے اکتسابی تھا، وہ بعدوں کے لئے خلقی ہو جائے گا۔ اس حالت میں فرض کیا جا سکتا ہے کہ یعنی فرد ایک ایسے نفسیاتی فرد کی اولاد ہے، جو بحیثیت "درمیانی والدین"[2] کے ان دو والدین کی جگہ لیتا ہے، جن کی وہ فی الواقع اولاد ہے۔ جو چیز کہ نفسیاتی لحاظ سے موروثی ہے، یعنی نفس مایہ، وہ پہلے تو حیات مایہ سے متعین ہوتی ہے۔ جو نسلاً بعد نسلٍ برابر اور متواتر باقی رہتا ہے، اگرچہ اس میں غیر مختتم ترقی ہوتی رہتی ہے لیکن آخر کار یہ اسلاف کے تجربہ سے متعین ہوتا ہے، اور یہ ترقی اولاً اسی تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں انفرادی زندگی میں عادت قومی زندگی میں توارث کی بنا ہوگی[3] دو مایوں[4] اور اس لئے

---

[1] باب دوم بند ۴ (مصنف)

[2] Mid-parents

[3] یہ عقیدہ بعض اوقات The mnetaic Theory of Heridity کہلاتا ہے (مصنف)

[4] Plasms

وہ توارثوں کا بھی وہ تعلق ہے جو نفسی طبیعی نقطۂ نظر سے بھی ممکن ہے۔[1] لیکن ابھی بعض اور اہم باتیں باقی ہیں، جن کا ذکر ضروری ہے۔

اگر استعمال اور عادت توارث کے خزانہ کی کنجی ہو بھی، تب بھی یہ ان سے بہت پیچھے رہتے ہیں۔ جو اعادتِ استعمال کو "طبیعتِ ثانیہ" یا عادت کو تمام عمر کے لئے خودکار بنانے کے لئے کافی ہوتے ہیں، وہ آئندہ نسلوں کے لئے توارث کو یقینی بنانے کے لئے کافی نہیں ہوتے۔ تاہم ایک پوری عمر میں حاصل کی ہوئی سہولت اور مانوسیت جب تک کسی نہ کسی درجہ میں، یہ بہت ہی حقیر کیوں نہ ہو، منتقل نہ ہوں، اس وقت تک براہِ راست کوئی انتقال ہو ہی نہیں سکتا۔ لیکن نکتہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ قرنیں گزر جائیں، اور اس کے اثرات قابلِ ادراک نہ بنیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس اثنا میں ماحول تغیرات کی وجہ سے بتدریج غائب ہو جائے، یا دونوں والدین کی خصوصیات کے امتزاج کی وجہ سے بے اثر ہو جائے، یا یہ کہ یہ ایک یا زائد نسلوں کے لئے خفیہ ہو جائے " قانونِ توارث " کے اصلی معنی قابلیتِ انتقال ہے، نہ کہ واقعی انتقال۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ جن جسمانی اور ذہنی خصائص میں ایک بچہ اپنے والدین سے مشابہت رکھتا ہے، ان کو خود یہ والدین ورثہ میں پاتے ہیں، اور اگر تقلید، اور مشابہ ماحول کے اثرات سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ کبھی بھی ایسے خصائص نہیں ہوتے، جن کو وہ والدین استعمال، یا عدمِ استعمال، سے پہلی مرتبہ اکتساب کرتے ہیں۔ ایک موچی کا بیٹا اگر اپنے باپ کا پیشہ اختیار نہ کرے، تو اس کو موچیوں کی طرح بیٹھنا نہیں آتا۔ اور اگر وہ باپ کی طرح منطقی ہے، یا اس کی موسیقی سے شغف رکھتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ بچے اور ماں باپ دونوں نے اس کو مشترک اسلاف سے ورثہ میں پایا ہے۔ بہر صورت مشابہت صرف جزئی ہوتی ہے، اور ہو سکتا ہے، کہ یہ اختلاف کی نسبت کم نمایاں ہو۔ اسی سے ہمارا یہ قول جائز ٹھہرتا ہے، کہ صرف شجرۂ نسب سے ہم عینی فرد تک نہیں پہونچ سکتے۔ لہٰذا یہاں تک تو واقعات

---

[1] ہر اکتسابی خصوصیات کی توریث کے متعلق اکثر ماہرین حیاتیات کے خیالات کو دیکھتے ہوئے اس سے زیادہ لکھنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ اس کے برخلاف جس قدر لکھا گیا وہ جائز معلوم ہوتا ہے بسبب اس عقیدہ کے جو گزشتہ ربع صدی سے رائج ہے۔ ان دنوں میں خیال تھا کہ وائسمان نے لامارک کو شکست دی اور ڈاروِن کی تصحیح کی۔ لیکن اس نے اپنے قیاسی پیچیدہ اور اکثر متناقض خیالات کی وجہ سے اپنے آپ کو بہت بدنام کر لیا ہے باوجود اس کے کہ

(جن کو زمانہ حال میں صرف اس وجہ سے رد کیا جاتا ہے کہ وہ عضویاتی عمل منکشف نہیں ہوا، جو اس میں شامل ہے) ہمارے اس بدیہی نتیجہ کی تائید کرتے ہیں کہ "فردیت" یا سیرت نہیں، بلکہ مخصوص اسلافی خصوصیات کو ترقی دینے کا میلان یا بزبان اسانی صلاحیت، موروثی ہوتا ہے۔ سردست اتنا ہی کافی ہے[1]

لیکن اس اصطلاح کی صحیح اور متعین تعریف آسان نہیں۔ جو چیز کہ اس سے تعبیر ہوتی ہے، وہ اس قدر مرکزی ہوتی ہے کہ اس کو عوارض حالات میں شامل نہیں کیا جا سکتا، جس طرح کہ طبیعی اور اجتماعی ماحول کو کیا جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ اتنی مرکزی بھی نہیں، کہ اس کو موضوع کا ہم معنی سمجھ لیا جائے جس کی یہ ملکیت ہے، اور جس کی تشکیل اس ملکیت کے مطابق ہوتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ یہ درمیانی حالت آخر ہم کو کہاں ملتی ہے، اور ہم اس کو کس طرح بیان کریں گے؟

لائبنتز کی تقریباً تمام تصانیف لاطینی یا فرانسیسی زبان میں ہیں۔ لہٰذا اس نے "صلاحیت" کا لفظ تو کہیں استعمال نہیں کیا، لیکن جس چیز کو وہ "ہر موناد کا مخصوص نقطۂ نظر" کہتا ہے، اس سے ہم کو اس کا کھوج مل سکتا ہے۔ اس کے نزدیک اس میں کوئی جزو مکانی نہیں ہوتا، اگرچہ اس نے جو مثال اس کی دی ہے، اس سے یہ جزو ترشح ہوتا ہے۔ "موناد کا نقطہ نظر" اس کا جسم ہے۔ لیکن اس سے جسم بحیثیت ممتد یعنی عضوئے کا جسمانی پہلو، مراد نہیں۔ اس سے جسم کا "نفسی" یا "قصدی" پہلو مراد ہے، بحیثیت اس کے کہ یہ عالم خارجی یعنی طبعی اور اجتماعی ماحول کے ساتھ تعامل کا واسطہ ہے۔ اسی بنا پر لائبنتز کا خیال ہے، کہ بلا جسم روح ایک ایسی روح ہوگی جس کو اور مونادات سے کوئی تعلق نہیں، یہ گویا "عام نظام سے بھاگی ہوئی ہوگی"۔ اس طرح صلاحیت اس جسم کا قصدی پہلو ہوگا، جو تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ شروع ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ یہ نفس مایہ ہوگا، لیکن ایسا نفس مایہ، جو توارث کی وجہ سے متغیر ہو چکا ہے، اور جو اس طرح اس دنیا میں عینی فرد کے درجہ کو،

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ۔ اس کی تفاصیل بہت اہم ہیں (مصنف)

[1] دیکھو اگلا باب، بند ۲ و ۳ (مصنف)

Monad

کو کم و بیش پہلے ہی سے معین کرتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ صلاحیت تجربہ کے موضوع کو ایک نئی روشنی میں پیش کرتی ہے۔ جب تک کہ ہم نفسیاتی فرد پر بحث کر رہے تھے، اس وقت تک تو صلاحیت کے ذکر کی ضرورت نہ تھی بلکہ صرف نفس مایہ کے ذکر کی ضرورت نہ تھی۔ لیکن اب عینی افراد کی بحث میں یہ ضرورت واضح ہے۔ ان دونوں کا فرق اہم ہے۔ یہ صلاحیت عام تجربہ کی طرح، بعض سمتوں میں تو ترقی کو روکتی ہے، اور بعض سمتوں میں اس ترقی میں آسانی پیدا کرتی ہے۔ لیکن تاہم خود یہ تجربہ نہیں، کیونکہ جس تحلیل، یا ترکیب پر یہ دلالت کرتی ہے، اس سے وہ عینی فرد نا واقف ہوتا ہے، جس سے یہ تعلق رکھتی ہے لیکن جو چیز کہ کسی تجربہ کرنے والے کے لئے تجربہ نہیں، وہ کسی صورت میں بھی تجربہ نہیں ہو سکتی۔ اس طرح اگرچہ گزشتہ ترکیب کو متضمن ہونے کی وجہ سے، یہ بذات خود ملتف ہوتی ہے، لیکن عینی فرد کے لئے یہ بسیط ہوا کرتی ہے، اس وجہ سے کہ جس کو اس نے ترکیب نہیں دی، اس کی وہ نفسیاتی طور پر تحلیل بھی نہیں کر سکتا۔[۵۱] اسی وجہ سے ہم اس کو بعض اوقات جبلت کہتے ہیں[۵۲]۔ یہ بذات خود لوح سادہ ہونے کے سوا سب کچھ ہے۔ لیکن ایسا یہ صرف عینی فرد کے لئے ہوتی ہے، کیونکہ جہاں تک ہم کو معلوم ہے، اس کا تجربہ اسی سے شروع ہوتا ہے۔

---

[۵۱] دیکھو باب پنجم، بند ۲ حاشیہ (مصنف)

[۵۲] دیکھو باب چہارم، بند ۱، د باب ہفتم، بند ۲ (مصنف)

باب ہیژدہم

عینی فرد اور سیرتیات

طریقے کے سوالات

(۱) ابھی عینی فرد کو اس صورت میں دریافت کرنا باقی ہے، جس میں کہ نفسیات اس کو تصور کرتی ہے۔ اس کو "پوری طرح" تو ہم کبھی بھی معلوم نہ کر سکیں گے۔ تاہم وہ محض تصور ہی نہیں۔ شعور ذات ہم کو اس کی حقیقت کا اتنا زیادہ یقین دلاتا ہے، کہ کسی اور حقیقت کا نہیں دلاتا۔ مجھے یقین ہے کہ میں ہوں، لیکن مجھے اس کے متعلق بہت زیادہ معلومات حاصل نہیں کہ میں کیا ہوں۔ یہ ایک عام بات ہے، جس سے کوئی انکار نہیں کرتا، کہ کوئی شخص بھی خود اپنے، یا اوروں کے لئے پوری طرح منکشف نہیں ہوتا۔ لائبنتز نے سچ کہا ہے، کہ "فرد غیر محدود میں لپٹا ہوتا ہے"۔ تاہم اتنی ہی صداقت کے ساتھ جواب دیا جا سکتا ہے، کہ ہم صرف عینی افراد موجود پاتے ہیں۔ لیکن یہ ایسا واقعہ ہے، جس سے یہ وقت اور زیادہ روشن ہو جاتی ہے۔ دیگر عینی افراد کے متعلق ہمارا تمام علم ایک کا دوسرے سے مقابلہ کرنے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس لئے یہ صرف عام الفاظ میں بیان کیا جا سکتا ہے لیکن عام الفاظ کا کوئی ضابطہ بھی عینی حقیقت کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔ لیکن اسی قسم کی تعمیمات وہ مواد ہیں، جو بالعموم ہمارے پاس ہوتا ہے۔ غیر علمی طریقے ہی سے سہی، لیکن نوع انسانی نے نہایت زیرکی اور تیز فہمی سے اس قسم کا بہت سا مواد پہلے ہی جمع کر لیا ہے۔ "انسان کا صحیح مطالعہ انسان ہے"۔ اور یہی وہ مطالعہ ہے، جو بنی نوع انسان بہت مدت

اور بہت شوق و جوش سے کر رہا ہے۔

اس علمی علم قیافہ[1] کو نفسیات فرد میں بدلنا مسئلہ زیر بحث ہے۔ لیکن اگر ہم عینی فرد کو اس صورت میں دریافت نہیں کر سکتے جس میں کہ نفسیات اس کو متصور کرتی ہے، تو پھر سوال ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ کس طرح حل ہوگا؟ اس کے برخلاف اگر ہم صرف عینی افراد ہی موجود پاتے ہیں، تو کیا یہ سوال فی الحقیقت پیدا بھی ہوتا ہے؟ علم قیافہ کیا ہے سوائے انسان کی انسان سے واقفیت کے۔ اس اعتراض کے تشفی بخش جواب کے لئے ہم کو منطق کی سیر کرنی پڑتی ہے اور یہ یہاں بالکل بے محل ہے۔ لیکن خود نفسیات، ترقی پذیر تفرق کے اصول میں، ایک قریب تکے اور چھوٹے راستے کی طرف اشارہ کرتی ہے، جو ہمارے مقاصد کے لئے کافی ہے۔ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں کہ یہ اسی اصول کا تقاضا ہے کہ علم ہمیشہ عام تفریقات سے شروع ہونا چاہئے۔ بعد میں چل کر یہ زیادہ مخصوص تفریقات تک پہونچ سکتا ہے[2]۔ اس کے پہلے قدم کے لئے صرف اتنا کافی ہے، کہ ہم ایک فرد کو ایک جنس، یا جماعت، سے متعلق تسلیم کریں۔ یہ گویا ایک "تشخیصی تعریف" ہے، جو جتنی سادہ ہو اتنی ہی بہتر ہوتی ہے، اور جب ہم کہتے ہیں کہ ہم صرف عینی افراد موجود پاتے ہیں، تو ہماری مراد صرف اسی قدر ہوتی ہے۔ لہٰذا عینی افراد کو بصورت ترقی پذیر تفرقات کے سلسلہ کی آخری حد کے، دریافت کرنے کے لئے ہم ان عینی افراد سے شروع کر سکتے ہیں، جو جنسی علامات سے معین ہوتے ہیں۔ لیکن اس عمل تعین سے، جو منطقاً ہر جگہ ایک ہی ہے، ہم کبھی اس قابل نہیں ہو سکتے، کہ کسی ایک جماعت کو اس صورت میں پالیں، جس میں کہ وہ فی الواقع ہے۔

اس ظاہری دقت کو حل کرنے کا واحد طریقہ ہم کو تحلیلی اور تخلیقی "عام نفسیات" پہونچاتی ہے، جس کو ہم پیچھے چھوڑ آئے ہیں۔ یہ نفسیات اس فرد سے شروع نہیں ہوتی، جو جنسی علامات سے متعین ہوتا ہے۔ برخلاف اس کے کہ یہ فرد کی اس صورت سے شروع ہوتی ہے جس کو خود وہ فرد جانتا ہے۔ اگر یہ "خاکہ" درست

---

[1] Menschenkentniss

[2] دیکھو باب دوازدہم بند ۵ (مصنف)

تو پھر ہر معینی فرد کو اس میں ٹھیک ٹھیک بیٹھ جانا چاہئے۔ پھر یہ خاکہ جس قدر زیادہ بھرا جائے گا، اسی قدر زیادہ متعین اس میں ہر فرد کی جگہ ہو جائے گی، اور اسی قدر قابلِ اعتبار خود یہ خاکہ ہو جائے گا۔ اس طرح عام اور خاص نفسیات ایک دوسری کا تکملہ کریں گی۔ لیکن اس غایت کو حاصل کرنے کے لئے ضرورت اس بات کی ہے، کہ خصوصیات کے اتفاقی و عارضی اور غیر منتظم مقابلہ کی بجائے ایک ایسا تقابلی طریقہ استعمال کیا جائے، جس کی وجہ سے ہم افراد پر بحیثیت ان اشخاص کے بحث کر سکیں، جو ایک سیرت رکھتے ہیں۔ جو مخصوص[1] یا فردی نفسیات اس طرح پیدا ہوگی، وہ شاید "نفسیات متقابلہ" کی ایک شاخ کہی جا سکے گی لیکن چونکہ "نفسیات متقابلہ" کی اصطلاح بہت محدود معنوں میں استعمال ہوتی ہے، اور اس سے اشخاص نہیں، بلکہ اجناس[2] کا مطالعہ مفہوم ہوتا ہے، لہٰذا ہم کو کسی اور اصطلاح کی ضرورت ہے۔ آج سے پچاس برس قبل سیرتیات کی اصطلاح مستعمل تھی۔ آج بھی یہی مفید معلوم ہوتی ہے، اور عام طور پر اسی کا استعمال ہو رہا ہے۔ لہٰذا اگرچہ یہ کانوں کو نامانوس معلوم ہوگی، تاہم ہم اسی کو اختیار کرنے کی جرأت کرتے ہیں۔

لیکن اکثر اشخاص جو مذکورہ بالا دقت کو پوری طرح تسلیم کرتے ہیں، اس حل سے انکار، یا اس کے قبول کرنے سے اغماض[3] کرتے ہیں، جو ہم نے تجویز کیا ہے۔ واقعہ یہ ہے، کہ یہاں پہونچ کر طریقہ کا اختلاف امتحانی صورت میں رونما ہوتا ہے۔ یہ ایسا ہی اختلاف ہے، جیسا کہ ہماری تمام گزشتہ تقاریر[4] میں رونما ہوتا رہا ہے۔ ہماری مراد احضاری یا ذردی نفسیات، یا نفسیات بلاموضوع[5] اور اس باموضوع نفسیات کے اختلاف سے ہے، جس کی ہم نے یہاں حمایت و وکالت کی ہے۔ خیال یہ ہے، کہ چونکہ تجربہ کرنے والے موضوع کا نہ تو (کسی باطنی حس کے سامنے) بلاواسطہ علم ہوتا ہے، اور نہ یہ (کسی محدود تحلیل کے ذریعہ) بالواسطہ قابلِ حصول ہے لہٰذا ہم سوائے

---

[1] دیکھو باب اول، بند ۶ (مصنف)۔ [2] زیادہ صحت کے ساتھ کہنا چاہیے، کہ وہ نفسیات، جو اس موضوع کو ہر جگہ نظر انداز کرتی ہے، جو اس سے ہر جگہ مدلول ہوتا ہے۔ دیکھو باب اول بند ۵ (مصنف)

اس کے اور کچھ نہیں کرسکتے، کہ خصوصیات کی صف بندی کردیں، کیونکہ ہم صرف خصوصیات ہی کا مشاہدہ کرسکتے ہیں، اور صرف ان ہی کو منتج کرسکتے ہیں۔ لیکن خصوصیات کا مقابلہ کرنے میں صرف ان کی مشابہتیں، یا ان کے اختلاف ہی معلوم کئے جاسکتے ہیں، اور ہم کو ضرورت اس بات کی ہے کہ ان کی توجیہ ہو۔ ہمارے نزدیک سیرتیات کا یہی مفہوم ہے۔ یہ صرف تحلیل ہی کی کوشش نہیں کرتی، بلکہ اس ترکیب دینے والے موضوع کو منکشف کرنے کی کوشش کرتی ہے، جو تحلیل سے مدلول ہوتا ہے۔ زیرتنقید طریقے اگرچہ بظاہر سیدھے ہیں، لیکن فی الواقع یہ معکوس ہیں۔ یہ گویا علت کو معلول سے دریافت کرنے کی کوشش ہے۔ نفسی ساخت' یا نفسی عناصر' یا ان عناصر کے مختلف درجوں میں مرکبات (جو کسی اساسی وحدت پر نہیں، بلکہ احصائی اکائیوں کی نہائی کثرت' پر دلالت کرتے ہیں) کی طرف ان کی مسلسل اشارے ان کا ان قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق یہ عناصر سیرت متطابق ہوتے، اور ماتحتی درجہ حاصل کرتے ہیں، یا تلازم و امتناع کے اُن قوانین پر زور دینا، جن کے مطابق، فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی تعمیر ہوتی ہے، گویا تعمیمات بالکل بے کار ہوتی ہیں، اور قوائے نفسیات کی اصطلاحات، یعنی حس، عقل، جذبہ، اور ارادہ، کو ان کا اختیار کرنا، گویا حیاتِ نفسی میں کوئی اور بڑا وظیفہ موجود ہی نہیں، ان سب سے کم و بیش، واضح طور پر معلوم ہوتا ہے، کہ اس مرکزیت اور وحدت کو تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، جو ہر تجربہ کے لئے لازمی ہوتے ہیں۔

تجربہ کی یہی مرکزی وحدت ہی تو ہے، جو نفسیات میں سیدھے طریقہ کو اس حد تک ممکن بناتی ہے، کہ علوم طبعیہ میں ممکن نہیں۔ علوم طبعیہ میں اختبار، یعنی علت سے معلول کی طرف ترقی، کی حدود بہت تنگ ہیں۔ نفسیات میں، اگر موضوع ذی فعلیت ہے، تو ہر تجربہ ایک اختبار ہے۔ ہمارے مروجہ معروضی رویہ کی وجہ سے نفسیات میں طبعیاتی تعصب پیدا ہوا ہے، اور اس تعصب کی وجہ سے اس کا اساسی نقطۂ نظر، یعنی مطالعۂ باطن، معکوس ہوگیا ہے۔ لیکن اسی نقطۂ نظر سے ہم حقیقی مرکزیت کے تصور تک پہونچتے ہیں۔ اس کے بعد ہم ادراک کے ذریعہ اس مافوقی اور ترکیبی وحدت کو اخذ کرتے ہیں، جو تمام معقولات کی کنجی اور اعلیٰ ترین اصول ہے۔ اگر ہم اس کو چھوڑ دیں، بلکہ کہنا چاہیئے کہ اگر ہم اس کو نظر انداز کردیں،

کیونکہ ہم اس کو کبھی بھی چھوڑ نہیں سکتے، تو ہم غیر مختتم طریقہ سے تحلیل کر سکتے ہیں، اور تلازم پیدا کر سکتے ہیں، لیکن فرویت کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ ہو جاتا ہے۔ یہ چشم پوشی علوم طبعیہ کے طریق کا ایک جزو ہے، اور سیر تیات جس قدر زیادہ اس کو اختیار کرتی ہے، اسی قدر زیادہ بعید یہ اپنے نام سے ہو جاتی ہے[1]

---

[1] اس لحاظ سے سب سے بڑا گنہگار شاید پالہان (Paulhan) ہے جو ایک مسلم احضاری ہے۔ لیکن ایسے معکوس طریقوں کا جدید ترین، اور سب سے زیادہ منطقی نتیجہ یہ ہے کہ ان طریقوں کو اختیار کرنے والے سیر تیات (جیسے کہ ہم نے اس کی تعریف کی ہے کے دائرہ عمل اور اپنی تحقیقات کے دائرہ عمل میں فرق پر زور دیتے ہیں۔ ان تحقیقات کو سیر تیات یا فروی نفسیات، سے نہیں بلکہ تفریقی نفسیات (Differ ential Psychology) سے تعلق ہوتا ہے۔ ڈاکٹر سٹرن (Stern) اس نئی نفسیات کا سب سے بڑا شارح ہے۔ اس کے نزدیک ہمارا نقطۂ نظر یہاں نظر انداز کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ خالصتہً فلسفیانہ خیال ہے، جو تجربی علم کے دائرے سے خارج ہے، اگرچہ اس نے کسی اور جگہ اس کو نہ صرف صحیح، بلکہ ایک حقیقی فلسفہ کائنات کے لئے اہم قرار دیا ہے۔ لیکن بداہتہ اس کا انحصار "تجربی" کی تعریف پر ہے اور کچھ اس علم کی نوعیت پر، جو تجربی ہے۔ اگر یہ علم فروی تجربہ کا علم ہے اور اگر ہر تجربہ موضوع و معروض کی ثنویت پر دلالت کرتا ہے، دوسرے الفاظ میں اگر ہمارا نقطۂ نظر صحیح ہے، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ ہم اس علمیاتی عقیدہ پر کس طرح قائم رہ سکتے ہیں۔ برخلاف اس کے اگر ہمارا نقطۂ نظر غلط ہے، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ یہ عقیدہ حاصل کس طرح ہوتا ہے۔ علمیات میں صداقت کا بہت بڑا حصہ ایسا ہے جس میں شبہ کرنا نفسیات کے دائرہ سے خارج ہے۔ لیکن ہم کم از کم سٹومپف (Stumf) کے اس خیال سے اتفاق کر سکتے ہیں، کہ "علمیات میں کوئی ایسی بات صحیح نہیں ہو سکتی، جو نفسیات میں غلط ہے"۔

لیکن ہم کو یہاں ڈاکٹر سٹرن کی تناقض بیانی سے تعلق نہیں۔ یہ تو لاعلاج ہے۔ ہم کو زیادہ تعلق اس کے اس قول سے ہے کہ احضاری یا فروی نفسیات کے مطابق تقابلی طریقہ کا استعمال سیر تیات کی طرف موڑ ہی نہیں ہوتا۔ یہی وہ اہم صداقت ہے، جس کے لئے ہم تمام بحث کر رہے ہیں اس صورت میں یہ شبہ ہے، کہ ہم "تفریقی نفسیات" کو نفسیات کہہ بھی سکتے ہیں، یا نہیں۔ اس میں شبہ نہیں، کہ یہ "اختیاری" طریقہ مدون کرتی ہے، اور اعداد و شمار جمع کرتی ہے۔ ان طریقوں کی بدولت یہ ایک حد تک متفرق انسیاتی اور نفسیاتی مواد مہیا کرتی ہے۔ پھر یہ اس مواد کی پیمائش کرنے، یا اس کو متدرج کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اس مواد میں تلازم پیدا کرنے کی بھی جزئی کوشش ہوتی ہے۔ لیکن یہ نتائج بصورت موجودہ نفسیات

مزاج

(۲) لہذا عینی فرد کو نفسیاتی طور پر شکل و صورت دینے، اور اس کی سیرت کو بتدریج منکشف کرنے میں ہم اپنا پہلا کام یہ سمجھتے ہیں، کہ اس کو اپنے خاکہ میں تجزیہ یعنی یہ کہ اس کو نہ صرف اپنا نفسیاتی فرد سمجھیں، بلکہ اس کو ایک ایسا مخصوص شخص بھی خیال کریں، جو انسانی سطح پر زندگی میں قدم رکھ رہا ہے۔ اس کو ایسا سمجھنے میں موضوع و معروض، ذات و غیر ذات کی ثنویت کی طرف اشارہ کرنے کی بجائے ہم نے اس تجربہ کی تحلیق میں تین عناصر کو ممیز کیا ہے، یعنی وہ خود، اس کا ماحول اور اس کی صلاحیت۔ اب ہم کو ان میں سے سب سے آخری پر سب سے پہلے غور کرنا ہے، کیونکہ صرف بصورت ضرورت عینی فرد کا وجود ہوتا ہے۔ اب ہم کو سب سے پہلا کام تو یہ کرنا ہے، کہ ہم اس بات کو یاد کریں، جو ہم اس سے قبل کہہ چکے ہیں، یعنی یہ کہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں کیے جا سکتے، اگرچہ یہ اس ماہر نفسیات کے لئے اہم ہوتے ہیں، جو ان کی تعبیر و تاویل کرنا جانتا ہے۔ لیکن یہ ایسی قابلیت ہے، جو اکثر ان محققین میں مفقود ہوتی ہے، جو اس مواد کو جمع کرتے ہیں۔ تاہم ڈاکٹر سٹرن کا خیال ہے، کہ اسی مواد سے مستقبل بعید میں اس چیز کی تشکیل ممکن ہو جائے گی، جسے عینی فرد کا Psychogram کہا گیا ہے۔ وہ مانتا ہے، کہ نفس نگاری Psychography بالضرورت، کم و بیش، ناقص ہوگی۔ لیکن اس کا نصب العین Idiographic ہے نہ کہ Nomothetic جیسا کہ ایک معنوں میں عام نفسیات کا ہوا کرتا ہے۔ خیال ہو سکتا ہے، کہ آخر نفس نگاری بھی ایک دوسرے بھیس میں سیرتیات ہی تھی لیکن یہ صحیح نہیں۔ یہ سیرتیات سے بالکل مختلف ہے۔ اس کی تعریف اس طرح کی گئی ہے، کہ یہ "فردیت کی تحقیق کا وہ طریقہ ہے جس کا نقطۂ آغاز ان خصوصیات کی وحدت نہیں، بلکہ کثرت ہے، جو اس فرد میں موجود ہوتی ہیں، اور جو ان خصوصیات کو ان کے نفسیاتی پہلوؤں کے مطابق ترتیب دیتا ہے"۔ تمام ممکن خصوصیات اس طرح مرتب ہو کر "عام نفس نگارانہ خاکہ" مہیا کرتی ہیں، جو ہر مخصوص تحقیق کی لازمی بنا ہے۔ اس خاکہ کے محض بیان نے ڈاکٹر سٹرن کی کتاب کے کوئی بیس صفحات گھیرے ہیں (Institute for Applied Psychology) نے جس کا ناظم ڈاکٹر سٹرن ہے، اس خاکہ کی تیاری شروع کر دی ہے، اور اس کے نتائج کو محفوظ کرنے اور دکھانے، کے لئے ایک عجائب خانہ بھی زیر غور ہے۔ (مصنف)

یہ جزو بحیثیت "حد اوسط" کے دو اور حدود کے درمیان واقع ہے[۵۱]۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام جو کسی اور بحث میں جا کر منبع مشکلات بن جاتا ہے[۵۲]، یہاں ایک مخصوص ابہام کا شکار ہے۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ ہم اس کو کس حد تک حل کر سکتے ہیں۔ اس میں تو شبہ نہیں، کہ ہم اس سمت میں، مابعد الطبیعیات میں سے گزرے بغیر بہت دور نہیں جا سکتے۔ لیکن بہرصورت ہم اس ابہام کو نظر انداز کر کے آگے بھی نہیں بڑھ سکتے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ جس حد تک ہم اس کو نفسیاتی نقطۂ نظر سے تحویل کر سکتے ہیں، وہ ہماری تمام تصریحات و توضیحات پر اثر کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی معلوم کیا تھا[۵۳]، اگر صلاحیت محض وہ نفس مایہ ہے جس کو معینی فرد کو مکمل کرنا ہے، تو یہ فرد اس پر کسی قدر زیادہ مشروط کیوں نہ ہو، یہ ہمیشہ سے اس سے جدا ہے، اور جدا ہی رہے گا۔ لیکن جب ہم ان مختلف واقعات پر گہری نظر ڈالتے ہیں، جو صلاحیت سے تعبیر ہوتے ہیں، تو کیا یہ نتیجہ آخر کار باقی رہتا ہے؟

صلاحیت کے زیر عنوان ہم جنس (Sex) مزاج، اور بعض دخلقی، قابلیتوں کو جمع کرتے ہیں۔ سب سے آخری کی طرف سے کوئی مشکلات پیدا نہیں ہوتیں۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ موسیقی، یا نقاشی، یا ریاضی سے ساتھ خلقی شغف، یا تیز حافظہ، سب کے سب اس نفس مایہ کی طرف منسوب کئے جا سکتے ہیں، جس کو توارث نے متعین کر دیا ہے۔ سردست انہیں بحث سے خارج کیا جا سکتا ہے۔ لیکن کیا ہم جنس اور مزاج کو بھی ایسا ہی سمجھ سکتے ہیں؟ یہ دونوں بلاشبہ عضویاتی وظائف کے ساتھ متلازم ہوتے ہیں، اور جنس کی حد تک تو ہم تسلیم کر سکتے ہیں، کہ عضویاتی وظائف گویا فرد کے حیاتیاتی کام، اور اس کے نتائج، کو متعین کرتے ہیں۔ لیکن اس میں وظائف متعلقہ بالکل صاف اور غیر مشتبہ ہیں۔ یہ کام فرد کی حیات کے لئے تو اساسی اہمیت رکھتا ہے، لیکن اس سے فرد کی سیرت کا کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اس کے برخلاف

---

۵۱ دیکھو باب ہفدہم بند ۳ و ۴ (مصنف)

۵۲ مثلاً ایک عالم خارجی کے ادراک کے علمیاتی مسائل، اور جسم اور ذہن کے تعلق کے مسئلہ میں (مصنف)

۵۳ دیکھو باب ہفدہم بند ۴ (مصنف)

مزاج "خلقی" "سیرت کہلاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگرچہ کوئی شخص نفسیاتی جنس کا نام نہیں لیتا، لیکن ہم کا نٹ کے وقت سے نفسیاتی مزاج کی اصطلاح عام طور پر رائج ہے۔ جنس ہی کی طرح اس کے متعلق بھی یہی فرض کیا جاتا ہے کہ یہ بھی عضویات ہی کی طرف سے متعین ہوتا ہے، اور یہ کہ یہ بھی ناقابل تبدیل ہے۔ لہذا اب ہم سوال کرتے ہیں کہ نفسیاتی مزاج کیا ہے؟ ہمارا خیال ہے، کہ ہم جانتے کہ یہ کیا ہے۔ لیکن جلدی ہی ہم کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے متعلق تمام علم، اور سب سے زیادہ وہ عضویاتی وظائف، جن پر یہ موقوف فرض کیا جاتا ہے، بالکل غیر واضح ہیں، تاہم ذرا صبر سے کام لینے سے ہم کو کچھ علم حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن اصلی سوال پر بحث سے قبل عضویاتی عقیدہ پر مختصراً نگاہ ڈالنا اور نفسیاتی واقعات کا معائنہ کرنا بہتر ہوگا۔

(۱) مذکورہ بالا عقیدہ کسی نہ کسی صورت میں ہزاروں سال سے چلا آرہا ہے۔ یہ منجملہ ان کثیر مثالوں کے ہے، جن سے معلوم ہوتا ہے، کہ کس طرح "پرانے عقائد بے بنیاد نظریات کو عملی مشاہدات کے ساتھ ملا کر" ہماری اصطلاحات کی تشکیل کرتے ہیں، اور واقعات کی تاویل کو مسخ۔ یہاں جن واقعات سے ہم کو اول تعلق ہے، وہ نفسیاتی ہیں، جو مدت دراز سے ہر جگہ کے انسانوں کے لئے مانوس ہیں۔ ہماری عام زبان اس مانوسیت پر شاہد ہے۔ لیکن ماہرین علم امراض اگر یہ نئی اصطلاح بقراط اور جالینوس کے لئے استعمال ہو سکتی ہے، پہلے لوگ تھے جنہوں نے اس کا خاص طور پر مطالعہ کیا۔ لیکن یہ مطالعہ نفسی واقعات کی باحتیاط تحلیل، اور ان کے باقاعدہ مقابلہ کی مدد سے نہیں، بلکہ ان کی خفیہ علتوں کے متعلق خام اور شتاب کارانہ افتراضات کے ذریعہ ہوا۔ یہ وہ دن تھے، جب جہالت نے نظریات قائم کرنا آسان کر رکھا تھا۔ ایونیا[1] کے فلاسفہ ایک واحد اصل کے متلاشی تھے، امپیدوقلس نے ترقی کی، اور مشہور عام اربعہ عناصر تک پہونچا، اور یہ فرض کیا، کہ تمام اشیا ان ہی سے مرکب ہیں۔ اب فرض کیا گیا، کہ ان کے مقابلہ میں جسم انسانی میں چار اخلاط ہیں۔ جسم میں ان میں سے جو خلط غالب نظر آئی، اسی کے مطابق

---

[1] Ionia

امزجہ اربعہ کے نام رکھے گئے۔ لیکن ظاہر ہے کہ کامل جسم میں کوئی سی ایک خلط بھی غالب نہیں ہو سکتی۔ حقیقت یہ ہے کہ امزجہ اربعہ کا عقیدہ مریض جسموں کی مشاہدے سے شروع ہوا، نہ کہ صحیح اذہان کے مشاہدے سے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مخصوص مزاج رکھنا اعتدال کے نقص یا فقدان کے ہم معنی ہے، جو اگرچہ مرض کا ہم نسبت ہے، لیکن اس میں اور مرض میں فرق صرف یہ ہے کہ یہ مزمن یا پیدائشی ہوتا ہے، نہ کہ عارضی اور خطرناک۔ آج کے دن تک یہ ایسا ہی سمجھا جاتا ہے، دموی، یا صفراوی، یا سوداوی، یا بلغمی ہونا ارسطو کے حقیقی اوسط سے افراط یا تفریط کی وجہ سے ناقص ہونا ہے۔

ارسطو پہلے ہی دکھا چکا تھا، کہ خون سب سے بڑی خلط ہے، جس پر دیگر اخلاط کی ترکیب موقوف ہوتی ہے۔ اور جب بقراط کے دو ہزار برس بعد ھاروے نے دوران خون کا انکشاف کیا، تو خون کی ترکیب نہیں، بلکہ اس کی حرکت کی طرف زیادہ توجہ کی جانے لگی۔ دوسرے الفاظ میں وظیفہ میں تو زیادہ دلچسپی لی جانے لگی، اور ترکیب یا ساخت کے ساتھ دلچسپی زائل ہو گئی۔ ھاروے کے انکشاف کے سو برس بعد البرخت[1] فون ھالر نے خیال ظاہر کیا، کہ مزاج کی تعیین میں جو وظیفہ بہت اہم ہے، وہ دورانی نظام کا نہیں بلکہ عصبی نظام کا ہے۔ آخر کار جب ایک صدی اور گزر جانے کے بعد علم اعصاب اور نفسیات دو بدو ہوئیں تو انیسویں صدی کے سب سے بڑے ماہر عضویات جوھانس میولر نے دعوی کیا، کہ نفسیاتی مزاج کی توجیہ نہ علم امراض سے ہو سکتی ہے، نہ عضویات سے۔ حسیت اور ارادہ اساسی واقعات تھے، کہ جن کو عضوئے نے ہمیشہ متغیر کیا، لیکن جن کو یہ پیدا نہ کر سکا۔ مزاج کے متعلق اس سے پہلے کے تمام نظریات شاہد ہیں طریقوں کے اس الٹ پلٹ کی جس سے ہم اس سے قبل متنبہ کر چکے ہیں۔ لیکن ذی حسیت اور ذی ارادہ تجربہ کرنے والا اب حقیقی نقطۂ آغاز تسلیم کر لیا جاتا ہے۔ یہ بلاشبہ یہاں بھی اور جگہ کی طرح، اپنی صلاحیت پر مشروط ہوتا ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ کس خاص طریقے سے مشروط ہوتا ہے؟

---

[1] Abrecht von Haller

(ب) اس سوال کو شروع کرنے سے قبل ہم کو نفس ان نفسیاتی واقعات کو صاف کر لینا چاہئے کہ ہم کو ان ہی سے شروع کرنا ہے۔ جیسا کہ ہم نے ابھی کہا ہے ہم بزعم خود جانتے ہیں کہ اس مزاج اور اس مزاج سے ہماری کیا مراد ہے لیکن ہم بار بار کہہ چکے ہیں کہ بامعان نظر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ معنی بہت غیر واضح ہیں۔ ہم خود اپنا، یا ان لوگوں کا مدت تک مشاہدہ کرنے کے بعد بھی زیادہ امکان اس بات کا ہے کہ ہم یکے بعد دیگرے ہر ایک مزاج کی خصوصیات معلوم کر سکیں گے، نہ کہ کسی ایک مزاج کی۔ فرض کرو کہ ان کا مقابلہ کرنے کے بعد ہم لا کو سوداوی کہتے ہیں اور ہی کو صفراوی۔ اب کیا یہ یقینی نہیں، کہ ان میں سے کسی ایک کا خود اسی کے ساتھ مختلف اوقات میں مقابلہ کرنے سے ہم معلوم کریں گے، کہ ہر ایک کے لئے "ایک وقت رونے کا تھا، اور ایک ہنسنے کا، ایک لمحہ محبت کرنے کا تھا، اور ایک نفرت کرنے کا"؟ یا اگرچہ فرانسیسی قوم من حیث المجموع دموی کہلاتی ہے، اور انگریزی قوم بلغمی، لیکن کیا فرانسیسیوں میں اکثر بلغمی، اور انگریزوں میں اکثر دموی نہیں ہوتے؟ واقعہ یہ ہے، کہ جیسا کہ ھفلے نے کہا، خالصتہً ایک مزاج کے افراد کم یاب ہیں، اس قدر کم یاب ہیں، کہ اس مسئلے پر ایک دوسرے پہلو سے بحث کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، جہاں نفسیاتی طور پر، ہم بات استثنا نہیں، بلکہ قاعدہ ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں، کہ مزاج اخلاط جسمانی کی طرف منسوب کیا گیا تھا، لیکن بہت جلد خلط اور خلق کے معنی خالصتہً نفسیاتی ہو گئے، جو مزاج کے ہم معنی نہیں۔ یہ "سنک"[۱] کی ہم معنی اصطلاح سے ظاہر ہے، جو اختلاف پر دلالت کرتی ہے۔ جرمن بھی اس تفریق کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ لوگ Temperamenten کو مستقل، اور Stimmungen

---

[۱] اس کی بہترین شہادت خود ماہرین نفسیات کی توضیحات میں ملتی ہے۔ چنانچہ کانٹ نے امزجہ کی چار قدیم قسموں کو باقی رکھا، جن میں سے ہر ایک سادہ اور منفرد ہے۔ بینکے (Benecke) نے یہاں تک کہا، کہ ایک شخص کے چھبیس اور تیس کے مابین، یا اس سے بھی زیادہ امزجہ ہو سکتے ہیں! جس مزاج کو بالعموم سوداوی کہتے ہیں، اس کو ٹٹن نے جذباتی (Sentimental) کہنا مزاج سمجھا، جس صنف کو دریبو نے احساس کہا، جس میں اس نے بالخصوص قنوطیہ (Pessimists) کو شامل سمجھا، اس کو فاوئلی (Fouillee) نے دو میں تقسیم کیا، اور ان میں سے ایک کو اس نے رجائی (Optimist) بالجبلت کہا۔ (مصنف)

[۲] "Mood"

کو اچانک بدل جانے والا" سمجھتے ہیں۔ اس جرمن جملہ کے پس پردہ ایک نہایت نفیس تمثیل ہے"۔ روح " بحیثیت تاثری اور ارادی' ایک آلہ موسیقی کی طرح متصور کی جاتی ہے' کہ کبھی یہ سُر میں ہوتی ہیں' اور کبھی بے سُر۔ اس کو سُر میں لانے کو Stimmung کہتے ہیں۔ اس کا انحصار کس پر ہے ؟ او لاشعور کی ادنیٰ سطح اور کم و بیش ہر سطح پر اس کا انحصار جسم کی حالت یعنی عضویے کے صحیح اور موزوں عمل' یا اس کے عکس پر ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ " بنیادی سُرتی" جسمی احساس کی حیثیت حسی ہے' اور جسمی احساس کی اصطلاح میں عضلات کا "نغمئی[1] فعل" شامل ہے۔

مختصر یہ کہ جو کچھ ہمارے تجربہ میں آتا ہے' اور جو کچھ ہم اوروں میں مشاہدہ کرتے ہیں' وہ مسلسل اختلافات ہیں "ہم کیسے ہیں" کے۔ ان کو ہم آہستہ آہستہ اپنے عضویے کے "ہزاروں تاروں" پر ماحول کی مضراب زنی' یا ان تاروں کی کھچن' یا دونوں' سے متعلق کرنا سیکھ جاتے ہیں۔ یہ اختلافات بعضوں میں بہت زیادہ ہوتے ہیں' اور بعضوں میں کم ہے لیکن ہماری سب کی حالت صبح اور شام' بہار و خزاں' جوانی اور بڑھاپے' میں مختلف ہوتی ہے۔ اس میں شبہ نہیں' کہ ان کے پس پردہ ایک عینیت ہوتی ہے۔ ایک شخص اپنے جسم کو اس طرح تبدیل نہیں کر سکتا' جس طرح وہ اپنا لباس تبدیل کرتا ہے لیکن جسمانی تعلقات' جن میں سے بعض بہت گہرے ہوتے ہیں' ہر شخص میں ہوا کرتے ہیں۔ ان تمام تغیرات سے جسمی احساس' اور اس طرح Stimmung میں تغیرات ہوتے ہیں۔ پھر ان سب میں اس چیز کے تغیرات بھی شامل ہوتے ہیں' جس کو ہم نے " ذی حس اور اشتہائی ذات" کہا ہے۔ یہ کس قدر اہم ہو سکتے ہیں' اس کو ہم مختصراً واضح کر چکے ہیں[2]۔ اس کو بعض اوقات "عضویاتی ذات" بھی کہا جاتا ہے' اگرچہ اس کو یہ کہنا گویا بہت آگے بڑھ جانا ہوگا۔ یہی ذات وہ عینیت' یا تسلسل' ہے' جو ان تغیرات کے پس پردہ

---

[1] Tonal action

[2] دیکھو باب پانزدہم بندا (مصنف)

ہوتا ہے، اور اسی کے لئے ایک مستقل اور خلقی مزاج، یا مزاج، کا نامناسب تصور استعمال کیا جاتا ہے۔ نفسیاتی واقعات کو شاید آواز کے فرق سے تشبیہ دینا موزوں تر ہوگا۔ آوازیں نیچی اور گہری ہوسکتی ہیں، باریک اور تیز، یا اونچی وغیرہ لیکن ان سب کا، بلحاظ امتداد، مقابلہ کیا جاسکتا ہے، گو ان میں سے ایک ایک انتہا پر ہوتی ہے، اور دوسری دوسری انتہا پر۔ یہ سب بے سُری بھی ہوسکتی ہیں اور سُریلی بھی۔ جب ہم ایک شخص کی سنک ہی کا ذکر کرتے ہیں، تو گویا ہمارا اشارہ عینی واقعات کی طرف ہوتا ہے، اور جب ہم اس کے مزاج کا نام لیتے ہیں، تو ہم گویا ایک غیر واضح اور خالی خولی تعمیم استعمال کرتے ہیں[۵]۔

(ج) اگر جسمی احساس سے پیدا ہونے والی "سنک" کی روشنی میں امزجہ کے متعلق عام خیال کی یہ تاویل صحیح ہے کہ یہ طبعی عوارض حالات، یا صحت، دونوں سے متعین ہوتے ہیں، اور یہ کہ خود عضوے کی ساخت ان کی وسعت کو کم کرتی ہے، تو پھر اب ہم اس بحث کو دوبارہ شروع کرتے ہیں، جو اس اثنا میں رک گئی تھی۔ اس طریقہ میں کون سی خصوصیت ہے، جس سے یہاں ایک عینی فرد کی صلاحیت

---

[۵] خلقی اور ناقابل تغیر امزجہ کے اس عقیدہ کا "خالی" ہونا ان توجیہات سے واضح ہوتا ہے جو اس اصرار کی جاتی ہیں، کہ بحیثیت مجموعی صرف چار متمیز امزجہ ہیں۔ کانٹ کو نظم و ترتیب پیدا کرنے کا خبط تھا، چنانچہ اس نے ان امزجہ اربعہ کو منطق کی اشکال اربعہ سے تشبیہ دی۔ اس کا یہ خبط یہاں بہت دلچسپ ہے، اور جن لوگوں نے اس مسئلہ پر نفسیاتی نقطۂ نظر سے بحث کی ہے، وہ بھی اسی خبط میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ کانٹ امزجہ کو پہلے امزجہ حسیت اور امزجہ فعلیت میں تقسیم کرتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی پھر دو قسمیں بنتی ہیں، بحیثیت اس کے کہ حیاتی توانائی میں شدت زیادہ ہے یا خفت۔ اس طرح پہلے صنف میں دموی اور سوداوی امزاجہ شامل ہو جاتے ہیں، اور دوسری میں صفراوی اور بلغمی۔ لیکن درجہ کے فرق سے کیفیت کے ان فروق کی توجیہ نہیں ہوتی، جو اس وقت نمایاں ہوتے ہیں، جب وہ ان افراد کے خصائص بیان کرنا شروع کرتا ہے، جن کو اس نے ایک مربع کے چار کونوں پر تقسیم کیا ہے۔ چنانچہ کانٹ کا خیال ہے کہ "دموی شخص" ایک بہت بڑا قرضدار رہتا ہے، اور ہمیشہ مرحمت کا امیدوار رہتا ہے۔ اسی طرح اس کا خیال ہے کہ سوداوی شخص بمشکل وعدہ کرتا ہے کیونکہ وہ اپنے الفاظ کو قیمتی سمجھتا ہے، اور اپنے ذرائع پر اعتماد نہیں رکھتا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ خصائص ناتربیت میں محض کمی

اس کی تشکیل کرتی ہے؟ کیا اس کو اس یا اُس ذکاوت کے لئے اس کی صلاحیت کہا جا سکتا ہے؟ کم از کم ایک فرق تو بالکل صاف ہے۔ سوال صرف اسی قدر ہے، کہ یہ فرق کتنا دور رس ہے، دیکھنے، یا سننے، یا دست ورزی میں ایک مخصوص نفاست یا اس کا عکس، عالم خارجی کے احضار پر اثر کرتی ہے۔ برخلاف اس کے جس چیز کی یہاں تشکیل ہوتی ہے، وہ تاثری اور فعلی ذات ہے۔ اگر ہم اپنی توجہ کو شعور کی ادنیٰ ترین سطح تک محدود رکھیں، جیسا کہ ہم نے اب تک کیا ہے، تو کیا ہم کو اس کا یقین نہیں ہو سکتا، کہ ذات کی محض تشکیل ہوتی ہے اور یہ کلی طور پر اس نام نہاد صلاحیت پر مشتمل نہیں ہوتی؟ کیا یہ ممکن نہیں، کہ جس چیز کو ہم مزاج کہ رہے ہیں، وہ عینی فرد کی ذاتی سیرت ہو، جیسا کہ اکثر ماہرین نفسیات کا خیال ہے؟ ذی حس اور اشتہائی ذات کیا ہے بجز نفس مایہ کے؟ یہی مسئلہ منجملہ اُن مسائل کے ہے، یا شاید یہی اصلی مسئلہ ہے جس کو فردی نفسیات سامنے لاتی ہے۔ لہٰذا اب معلوم ہو گیا ہو گا، کہ ہمارا پہلا کام، جیسا کہ اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے، یہ ہونا چاہئے کہ اس مخصوص ابہام کو دور کریں، جو صلاحیت، بحیثیت حد اوسط اکو گھیرے ہوئے ہے۔ اس میں جسمانی احساس کی ماہیت ہماری مدد کرتی ہے۔ ہم پہلے کہ چکے ہیں، کہ اس کو بعض اوقات "عام حسیت" کہتے ہیں، اور کبھی "عام احساس"۔ ہم دعویٰ کر سکتے ہیں، کہ ہم نے اس "نفسیاتی بربریت" یا معقولات کے خلط ملط کی علت کو واضح کر دیا ہے۔ جسمانی احساس حیثیت حسی بھی ہے اور حیثیت حسی حسیت نہیں بلکہ حسیت کی قدیم ترین علت ہے۔ یہ عام احساسیت، یا جسمی شعور اس چیز کو سامنے لاتا ہے، جس کو ہم اپنا جسم سمجھنے لگتے ہیں، قبل اس کے، کہ احضاری سلسلہ کا تفرق ہم کو اس قابل بنائے کہ ہم اس کو من حیث ھی، ان دیگر اجسام سے متمیز کریں، جن پر اس کا ماحول مشتمل ہوتا ہے۔ ان ہی واقعات سے اس بات کی توجیہ ہوتی ہے،

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ فرق کا نتیجہ نہیں ہوتے۔ اس کے علاوہ توانائی کے درجوں کے فرق سے ان تفاصیل کی توجیہ بھی نہیں ہوتی، جو کانٹ نے صفراوی اور بلغمی اشخاص کے متعلق بیان کی ہیں۔ مختصر یہ کہ کیفی تفریقیت کے بغیر یہ تمام تعلیم بے کار ہو جاتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی یہ اپنی حدود کو توڑ دیتی ہے۔

مسٹر شینڈ نے اپنی کتاب Foundations of Character میں اس پر بہت نفیس بحث کی ہے۔ دیکھو کتاب اول باب سیزدہم (مصنف) سلہ دیکھو باب پنجم، بند ۳ (مصنف)

کہ ہم پہلے پہل ذات کو جسم کا ہم معنی سمجھتے ہیں[1]۔ اور اگر ہم اس سے آگے نہ بڑھتے، تو بداہتہ ہمارا علم نفسی کچھ بہتر ہوتا۔ لیکن واقعہ یہ ہے، کہ ہم اس سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔
جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں ابتداءً تو معلوم ہوتا تھا کہ طبیعی پہلو "سربلند" تھا" ہے، لیکن بعد میں، شعور کی اعلیٰ سطحات پر، خالصتہً نفسی پہلو میں ترقی پذیر کثرت و تنوع کی طرف سے آغاز ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ عام طور پر ہم جسم پر روح کی قدرت کا ذکر کرتے ہیں۔ اس قدرت کے ثبوت میں بے انتہا واقعات جمع کئے گئے ہیں، جو سب کے سب مستند ہیں۔ لہٰذا ہم کو ان کو تفصیلاً نقل کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس کے علاوہ یہ واقعات عوام کے لئے کسی قدر موثر، اور طب کے لئے کسی قدر اہم کیوں نہ ہوں، لیکن اس نفسیاتی شہادت کے لئے یہ بالکل ماتحتی درجہ رکھتے ہیں، جو ہم نے تجربہ کرنے والے، اور اس کے صلاحیت کے متمیز ہونے کی بابت حاصل کی ہے۔ یہ عقیدہ اس قسم کا ہے، جس کو یہ واقعات ثابت نہیں، بلکہ فرض کرتے ہیں۔ شعور ذات کی سطح سے نیچے، یعنی جانوروں اور انسان کے بچوں میں، نفسی شفا بخشی[2]، خود تلقینی[3] اور اعتقاد کے ذریعہ صحت طلبی[4]، خارج از بحث ہیں۔ ذات اور جسم کے مدامی استلزام، اور ان کو ابتداءً بعینہ ایک سمجھنے، کے باوجود ہمارے لئے سب سے بڑا واقعہ یہ ہے، کہ تجربہ

---

[1] اس مسئلہ پر جو کچھ اس سے قبل کہا جا چکا ہے، اس کا اعادہ کئے بغیر مختلف مقامات کا حوالہ دینا کافی ہوگا۔ لیکن یہ ضروری ہے، کہ اس کو یہاں انداز نہ کیا جائے۔ چنانچہ دیکھو باب دوم، بند ۳؛ باب نہم بند ۲؛ باب پنجم، بند ۲؛ باب پانزدہم، بند ۱ +

اس موقعہ پر اگر ہم کو ان ابہامات کا کچھ علم ہونا شروع ہوتا ہے، جو صلاحیت کے خیال کو گھیرے ہوئے ہیں۔ جسم اگرچہ مدرک ہے، تاہم اپنے موضوع کے منقطۂ نظر کی حیثیت سے، یہ بذات خود اس ماحول، یا عالم خارجی سے تعلق نہیں رکھتا، جس کا موضوع کو ادراک ہوتا ہے۔ اس حد تک تو یہ جیسا کہ ریڈ[5] کا خیال تھا، شفاف ہے جس طرح ہم شیشے میں سے دیکھنے کے وقت شیشے کو نہیں دیکھتے" اسی طرح آلات حس کے استعمال میں ہم کو ان آلات کا علم نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف جسم، جس حد تک کہ یہ ذات کا ہم معنی سمجھا جاتا ہے احساس کرنے والا نہیں، بلکہ اس حسیت کا مالک خیال کیا جاتا ہے جس کو یہ پیدا کرتا ہے۔ یہی واقعات ہیں، جو "حقیقی احساس" اور "حقیقی ادراک" کے نام نہاد "معکوس تعلق" کی نسبت مسئلہ لاتنی، ریڈ[5] اور ہیملٹن[6] کے خیالات کے پس پردہ ہیں۔ دیکھو کتاب ہذا، باب دہم بند ۲ (مصنف)

[2] Psychotherapeutic [3] Auto-Suggestion [4] Faith-cure

جس قدر ترقی کرتا جاتا ہے، موضوعی انتخاب اس میں اسی قدر زیادہ اہم ہوتا جاتا ہے۔ یہی ہمارے عام تحلیل کو جائز ٹھیراتا ہے، اور موضوع و معروض کی ثنویت کو فوراً ثابت کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر ہم صرف موضوع کی طرف اس تاثریت اور فعلیت کو منسوب کر سکتے ہیں، جس کے بغیر تمام نفسی ترکیب ناقابل توجیہ رہ جاتی ہے[1]۔ آخری بات یہ ہے، کہ جو تسلسل ہم نوع اور فرد، دونوں، کے ارتقا میں مشاہدہ کرتے ہیں، وہ ہمارے اس نتیجہ کو جائز قرار دیتا معلوم ہوتا ہے، کہ موضوع اور اس کی صلاحیت کی یہ تفرق ابتدائی ہے۔ ہم اس نتیجہ کے نکالنے کے اور بھی مجاز اسی لئے ہو جاتے ہیں، کہ تکوّن (Generatio equivoca) اگر واقعی تناقض نہیں، جیسا کہ اکثر اس کو سمجھا جاتا ہے، تو یہ ناقابل حل مشکلات سے گھرا ہوا ضرور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے، کہ اگر موضوع شروع ہی سے جسم سے متمیز نہیں، تو کیا یہ ضروری نہیں، کہ یہ جسم سے پیدا ہوا ہو، جیسا کہ طبیعیہ[2] فرض کرتے ہیں؟

یہ تسلسل اور بھی زیادہ موثر ہو جاتا ہے، جب ہم تھوڑی دیر کے لئے حیات[3] یہ اور نفس مایہ کے اس متوازی تفرق کی طرف عود کرتے ہیں، جس کو توارث کے واقعات نے ہمارے سامنے پیش کیا تھا۔ ہم نتیجہ نکالتے ہیں، کہ ذات ہمیشہ جسم سے علیحدہ ہوتی ہے، لیکن ہم نے یہ تسلیم کیا ہے، کہ جب تک اس کا تجربہ اتنا ترقی نہیں کر جاتا، کہ یہ بذات خود اس علیحدگی سے واقف ہو جائے، اس وقت تک حالت ایسی ہی رہتی ہے، گویا ذات محض جسم ہے۔ یہ ایک ایسا اقرار ہے، جس سے بظاہر ہمارے نتیجہ کی صحت مشتبہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ہم مذکورہ بالا موازنات کو یاد کرتے ہیں، تو ہم کو معلوم ہوتا ہے، کہ جسم "محض وہ جسم" نہیں جو طبیعیات کے ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ ایک جاندار جسم ہے، جو ان اجسام کے ساتھ مسلسل ہے، جو اسی طرح ضروری و اہم تھے، اور جن میں سے ہر ایک کو وہ موضوع باری باری متفرق کرتا ہے، جس کے وہ اجسام

---

[1] دیکھو باب سوم بند ۲، باب دوازدہم بند ۲، باب سیزدہم کا آخری حصہ (مصنف)

[2] Naturalist

[3] دیکھو گذشتہ باب بند ۲ (مصنف)

ہیں۔ اگر ہم "جسم پر ذہن کے اثر" کو اس طرح متصور کریں، کہ یہ ایک عینی فرد کے کسی ابتدائی پروٹوزوان[1] سے اپنے قریب ترین اسلاف کی طرف آنے میں ہر قدم پر پڑتا ہے، اور اگر اس تصور کو پیش نظر رکھ کر ہم، اپنے تجربہ کی حدود کے اندر اندر، اس میں صلاحیت ہونے کی آخری بنا کے متعلق قیاسات قائم کرنے کی کوشش کریں، تو ایک "نیا، فلسفہ لبنٹس"[2] ظاہر ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر ہم اپنے تجسیم کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں، تو موضوع و معروض کے تعامل پر تکیہ کرنا پڑتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہم کو موضوعی انتخاب اور طبعی انتخاب (وسیع معنوں میں) پر اعتماد کرنا پڑتا ہے، جو ہم دیکھ چکے ہیں، کہ وہ اسباب ہیں، جن پر ان کا ترقی پذیر تفرق، ایک دفعہ شروع ہو جانے کے بعد، موقوف ہوتا ہے۔ صلاحیت، یا عضوے کا واسطی اور باہم ماتحتی وظیفہ اور موضوع اور معروض دونوں سے اس کی وظیفی علیحدگی اس طرح قابل توجیہ ہوتی ہے۔

لیکن اگر موضوع اپنے نفس مایہ سے بالضرورت علیحدہ، اور اس کی تکمیل کا ایک سبب، ہے، تو یہ بذات خود ایک یگانہ فاعل ہونا چاہیے۔ یہ ممکن نہے، کہ اس کی

---

[1] Protozoan [2] لائبنٹز اس فلسفہ کا بانی کہا جا سکتا ہے، اگرچہ اس میں وہ سپینوزا کا رہین منت ہے، جس کا اس نے اعتراف نہیں کیا۔ موجودہ علم کی روشنی میں اس فلسفہ کی مزید تاویل کی کوشش کے لئے قارئین کو Realm of Ends طبع ثانی صفحہ (۲۵۴ تا ۲۵۸) اور صفحہ (۴۶۱ - ۶۷۰) کی طرف رجوع کرنا چاہیے (مصنف)

[3] "محض روح" یا عریاں سونا، اگر اس قسم کی کوئی چیز فی الواقع موجود ہے، کس طرح اپنے آپ کو نفس مایہ کا لباس پہناتا ہے، یہ بالکل غیر ممکن التصور ہے۔ پھر اتنی غیر ممکن التصور یہ بات ہے، کہ "محض جسم" یا بے جان مادہ، اگر اس طرح کی چیز فی الحقیقت موجود ہے، کس طرح خود اپنے آپ میں جان پیدا کر کے حیات مایہ بن سکتا ہے۔ حقیقی اشیاء پر بحث کرنے میں مذکورہ بالا تقرب کبھی بھی غیر مماسی (Asymptotic) کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ ہم نہ تو اس قلیل مقدار تک پہونچ سکتے ہیں، جو حساب میں نہیں آسکتی، نہ غیر محدود تک۔ لہٰذا اصول تسلسل ہم کو تحلیل کی پیدا کردہ تفریق سے تحلیل شدہ اجزا کے علیحدہ وجود پر استدلال کرنے کا مقتدر نہیں بناتا۔ صرف تجربہ اس علیحدگی کو جائز قرار دے سکتا ہے لیکن دنیا ایک اطلاقی کثرت نہ فرض کی جاتی ہے، اور نہ شاید کبھی فرض کی جاتی تھی۔ تجربی سطح پر کانٹ کا معقول تبادل (Receprocity) ہمارے لئے قطعی ہے، اور یہ اطلاقی علیحدگی کے منافی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفسیات میں موضوع و معروض کی دوگانگیت تو پائی جاتی ہے لیکن ثنویت مفقود ہے۔ اس کے برخلاف اس لئے

تشکیل اس چیز سے ہوتی ہو، جس پر یہ جزءاً متصرف ہے، اور جس پر اس کا تصرف درجہ حیات بڑھنے کے ساتھ ساتھ زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن یہ کلاً اس چیز پر مشتمل نہیں ہوتا۔ دوسرے الفاظ میں یعنی فرد کا تمام راز صلاحیت میں پوشیدہ نہیں، اور ایک غیر معین حد تک صلاحیت کا راز یعنی افراد میں مل سکتا ہے۔ اس کا حقیقی نتیجہ انفرادی حریت ہوتی ہے۔ یہ حریت بقول میلبرانشی، ایک پوشیدہ راز ہو سکتی ہے، یا جیسا کہ ڈو بوائے ریمان[1] کا خیال تھا، یہ سات معمات کائنات میں سے آخری ہو سکتی ہے، یا جیسا کہ ھفڈنگ نے کہا ہے، یہ علم کے واقعی تحدیدی نقاط میں سے ایک ہے۔ ہم کو آخری رائے سے اتفاق ہے۔ لیکن یہ پوشیدہ راز ہو، یا معمہ اگر یہ واقعہ نہیں، تو یہ معلوم کرنا مشکل ہے، کہ نفسیات میں بجز واہمہ والتباس کے اور کیا باقی رہ جاتا ہے اس کے برخلاف اگر یہ واقعہ ہے، تو ایک شخص کی جسمانی ساخت منجملہ ان اسباب کے ہے، جن پر اس کی سیرت کی تشکیل موقوف ہوتی ہے۔ یہ ذات کا "خاصہ" کا ہوگا، نہ کہ صفت، جو تھوڑی یا بہت حد تک، اور بلا واسطہ یا بالواسطہ اس کے تصرف میں آسکتی ہے۔

جبلت، ذکاوت اور ندرت طبع

ہم نے کہا ہے کہ ایک تجربہ کرنے والے میں شروع ہی سے صلاحیت، یا نفس مایہ بحیثیت ایک مرکب درمیانی جزو کے موجود ہوتا ہے۔ اس میں ابھی اور اجزاء ترکیبی ہیں، جن کا ہم کو معائنہ کرنا ہے۔ یہ اس جزو سے جس پر ہم مزاج کے زیر عنوان بحث کر چکے ہیں، اس بات میں مختلف ہوتے ہیں، کہ یہ زیادہ محدود، اور اس لئے زیادہ متفرق ہوا کرتے ہیں۔ ان کا سراغ جسمانی احساس میں نہیں، بلکہ زیادہ متعین اور زیادہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ ۔ اس کے پس پردہ وحدت اور محیط الکل مجموعیت (Totality) جو بعض اوقات مطلق کہلاتے ہیں، تجربی سطح سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس مسئلہ کے نفسیاتی معنوں پر بھی مصنف ہذا نے کہیں اور بحث کرنے کی کوشش کی ہے دیکھو رسالہ فلاسوفیکل ریویو بابت ۱۹۰۴ء جلد سیزدہم، مضمون The Present Problems of General Psychology (مصنف)

[1] Du Bois-Reymond

خارجی احوال میں ملتا ہے۔ ان کے ساتھ ساتھ ہر فرد میں بعض جبلتیں ہوتی ہیں اور مختلف افراد مختلف طریقوں سے فطری کمالات' یا خامیوں کا اظہار کرتے ہیں۔

ہم پہلے جبلی کردار کو لیتے ہیں۔ یہ اگرچہ کا صلاحیت پر موقوف ہوتا ہے' اور اگرچہ تخلیقاً یہ اساسی اہمیت رکھتا ہے' تاہم یہاں ہم کو بحث اس کے اور کسی بات کی ضرورت نہیں' کہ ہم اس کے درجہ کے پہچان لیں۔ عام الفاظ میں کہا جا سکتا ہے' کہ ادنیٰ سطح پر یہ انسان اور بہائم دونوں میں مشترک ہوتا ہے' اور اسی وجہ سے اس کی بنا پر ایک فرد انسانی اور دوسرے فرد انسانی میں فرق نہیں ہو سکتا، خواہ ہم جبلت کو وسیع معنوں میں لیں' یا محدود معنوں میں۔ اس کے متعلق یہاں ایک بات کہنی ہے' جس سے جبلی جذبات، جبلی رغبت و نفرت' اور جبلی افعال میں تمیز ہو سکے گی۔ جبلی جذبات کے ساتھ ہمیشہ مخصوص جذبی "مظاہر" ہوتے ہیں' لیکن یہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں' کم از کم اپنے ابتدائی اظہار میں' اپنی منتشر نوعیت کی وجہ سے ان محدود تر اور ارادی افعال سے مختلف ہوتے ہیں' جو طلبی ہیجانات کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں جبلی رغبت و نفرت اکثر لیکن نہ ہمیشہ' اپنے ساتھ جبلی افعال لاتی ہے۔ بعض اوقات' اور خصوصاً نبی نوع انسان میں' مناسب افعال بتدریج اکتساب کئے جاتے ہیں۔ جبلی افعال' جن کے لئے بالعموم جبلت کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے'، بالضرورت مخصوص جذبات کو پیدا نہیں کرتے۔ یہ عام طور تسلیم کیا جائے گا، کہ کم از کم ان کی بنا پر سیرت میں تمیز نہیں کی جا سکتی۔ لیکن جبلی جذبات کی صورت میں یہ امر مشتبہ ہے۔ اس میں شبہ نہیں' کہ بعض اشخاص' اوروں کے مقابلے میں' بہت زیادہ بزدل' بہت زیادہ غصیلے' اور بہت جلدی' بھول جانے' والے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ اختلافات یا تو "ساخت" کا نتیجہ ہوتے ہیں' یا "مزاج" کا۔ اگر یہ صحیح ہے' تو ان پر اس سے قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے' کہ یہ عادت کا نتیجہ ہوں۔ اس صورت میں یہ سیرت کو فرض کرتے ہیں' جس کی تشکیل ایک حد تک اس سے قبل ہو چکی ہے۔ تقریباً یہی بات رغبتوں کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ بعض اشخاص اعتدال پسند ہوتے ہیں۔ اس کو ہم فطری اور مطابق قیاس سمجھتے ہیں۔ بعض اشخاص اعتدال پسند نہیں ہوتے، ممکن ہے کہ

کسی مرض کا نتیجہ ہو، مثلاً جنون سُکری[1] یا جنونِ عشقی[2] یا جنون کی دیگر صورتوں میں۔
لیکن اکثر یہ نتیجہ ہوتا ہے نفس پروری کا، جس کی مدد گمراہ تیز فہمی اور بگڑا ہوا تخیل
کرتے ہیں، مثلاً پیٹو یا خراباتی میں، لیکن ابتذال کی یہ صورتیں بہائم میں ناپید ہیں،
اور جبلتوں کے بالکل منافی ہیں۔ لہٰذا ہر قابل قبول عقیدہ کے مطابق جبلت کو،
بحیثیت جبلت، فردی نفسیات کے مسائل سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا[3]۔

سب اشخاص جبلتوں کے لحاظ سے تو مشابہ ہیں لیکن قابلیتوں اور صلاحیتوں
کے لحاظ سے معاملہ برعکس ہے، خصوصاً اس وقت جب ہم "قابلیت" سے فعلیت کا
امکان مراد نہ لیں، بلکہ ایسی آسانی، فوری اور کامل فعلیت کی طاقت مراد لیں، جو عوام
میں مفقود ہو۔ اس قسم کی قابلیتوں کو ہم ذکاوت کہتے ہیں۔ کہا گیا ہے "کہ ہر شخص
میں کم از کم ایک ذکاوت ہوتی ہے، لیکن بعضوں میں دو ہوتی ہیں" لیکن نوعِ انسانی
کی مجموعی ذکاوتیں بہت زیادہ ہیں، لہٰذا انفرادی اختلافات بھی اسی قدر زیادہ
ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ مسئلۂ جبلت کے مسئلہ کے برخلاف، فردی نفسیات کے لیے
بہت اہم ہے۔ لیکن شخصی سیرت (محدود معنوں میں) کی تشکیل کے سوال کے لیے
یہ اہم نہیں، اور یہی اس وقت ہمارا موضوعِ بحث ہے۔ لہٰذا ہم اس پر مختصراً غور کرتے ہیں:

(الف) سب سے پہلے تو ہم کو کہنا چاہیے کہ یہ فرض کرنا غالباً غلط ہے کہ
ہر ذکاوت (عام معنوں میں) ایک مکمل طور پر منظم وظیفہ کی صورت میں متوارث
ہوتی ہے۔ کوئی شخص پیدائشی شاعر نہیں ہوتا، اگرچہ ہر شخص شاعر بن بھی نہیں سکتا، اور
جو بن بھی سکتا ہے، وہ موقعہ نہ ملنے کی وجہ سے گونگا رہ جاتا ہے۔ اس مسئلہ کی طرف
ہم عنقریب عود کریں گے۔ اس اثناء میں ہم فرض کریں گے کہ ہم کو ورثہ میں ذکاوت
نہیں ملتی، کیونکہ نفسیاتی تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بہت پیچیدہ اور مختلف ہوتی
ہے۔ ورثہ میں ہم کو اس کے بڑے بڑے اجزاء ترکیبی ملتے ہیں۔ ان اجزاء کی تعداد

---

[1] Dipsomania

[2] Erotomania

[3] ڈاکٹر سٹرن کے Psychogram میں بھی اس کی کوئی جگہ نہیں (سوا جنسیت کے فرق کے متعلق — مصنف)

قوا بضم افراد کے ان مجموعات کی تعداد سے عبارت کر دی ہے جو وہ ذہانتوں یا ذکاوتوں کو مرتب کرتے ہیں۔ ان اجزاء کا مجموعہ مکمل احصا اعمال تحلیل سے حاصل ہوتا ہے بشرطیکہ خود یہ تحلیل مکمل ہو۔ اس کے علاوہ یہ تمام مطابق فطرت افراد کے لئے ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ ہر فرد اس خاکہ میں جگہ پالیتا ہے جو یہ تحلیل مہیا کرتی ہے، لیکن اس تحلیل سے بعض ایسے اجزا بھی منکشف ہوتے ہیں، جو موضوعی ہیں۔ ان کو ہم "علتی" کہیں گے۔ ان کے مقابلے میں معروضی اجزا ہیں، جو حقیقی معنوں میں "موروثی" کہلاتے ہیں۔ سردست ہم کو مقدم الذکر سے کوئی تعلق نہیں، لیکن محض اس وجہ سے ان کو بھول نہ جانا چاہئے۔ موخر الذکر میں مندرجہ ذیل قابل بیان ہیں :- (۱) احساسی تمیز اور حرکی چستی و چالاکی، کے فروق۔ (۲) خازنیت، مشاکلت، اور اس لئے تلازم کے لحاظ سے شکل پذیری۔ ان ہی دو عنوانوں کے تحت موروثی ذکاوت کے وہ تمام عناصر رکھے جاسکتے ہیں، جو اب تک معلوم ہوئے ہیں۔ لیکن اگر بلحاظ تفاصیل یہ احصا مکمل بھی ہو، تب بھی اصلی سوال ویسا کا ویسا ہی باقی رہتا ہے۔ ہماری مراد ان نتیجے مختلف اجتماعات کی توجیہ سے ہے، جہاں یہ حاصل نہ ہو، وہاں عناصر کی تلاش شکاری کا جال ثابت ہوتی ہے۔

چنانچہ بین مقدم الذکر عنوان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے :-

یہ عقلی سیرت کے تفاوت اور پسندیدگیوں اور مشاغل کے اختلاف کی عمیق ترین بنیاد ہے۔ اگر ایک شخص شروع ہی سے ایک رنگ میں پانچ رنگ معلوم کرسکتا ہے، اور دوسرا شخص صرف ایک انتقال کو محسوس کرسکتا ہے، تو ان دونوں اشخاص کا پیشہ پہلے ہی سے معلوم ہوجاتا ہے، اور یہ بالضرورت ایک دوسرے سے مختلف ہوگا۔ یہ مناسب اختلافات کے ساتھ یہی بات احساسی، یا حرکی، مہارت کی اور صورتوں کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ یقیناً بہت دور تک نہیں جاسکتے، تاوقتیکہ ان کے مفہوم میں ظاہری اور عیاں معنوں کے علاوہ کچھ اور شامل نہ ہو۔ مثلاً اگر احساسی، یا حرکی، وقت تمیز کے ساتھ ایک متعین اور واضح مخیلہ ہو، تو ایک صورت ہوتی ہے، اور اگر مخیلہ اس کے ساتھ نہ ہو، تو دوسری۔ اکثر تو شاید اس کے ساتھ یہ مخیلہ ہوتا ہے، لیکن بعض اوقات نہیں بھی ہوتا۔ اس کے علاوہ وقت حس جمالیاتی استعداد کے ساتھ

مل کر ایک شخص کو ایک خاص راستہ کی طرف مائل کرتی ہے، اور عقلی سیرت کے ساتھ مل کر دوسرے راستہ کی طرف۔ لہٰذا بہ ہیئت مجموعی ہم کو بین کے اس فیصلہ کو تسلیم کرنے میں تامل ہونا چاہیے کہ احساسی تمیز ہر قسم کی سیرت کی "عمیق ترین بنا" ہے۔[1]

ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ بین کی یہ مثال ہمارے مذکورۂ بالا دو عنوانوں میں سے پہلے کے تحت آتی ہے۔ جے ' ایس مل ' نے ایک اور مثال کا اضافہ کیا ہے، جو ہمارے دوسرے عنوان میں شامل ہے۔ یہ سب سے پہلے جزو ' یعنی احساس ' کی طرف نہیں، بلکہ سب سے آخری ' یعنی تلازم ' کی طرف اشارہ کرتا ہے ' اور موضوعی پہلو کو بھی اپنی بحث میں داخل کرتا ہے۔ وہ پہلے ذہن کا ایک ' سادہ قانون ' بیان کرتا ہے کہ ہمارے مختلف تلازمات کی تفصیل کی تعیین میں موضوعی دلچسپی ایک موثر عنصر ہے یہ ایسا امر واقعی ہے، جس پر ہم اس سے قبل بارہا اصرار کر چکے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ یہ ابتدائی قانون انسانی سیرت اور ندرت طبع کی توجیہ کرے گا۔ اس کو صحیح ثابت کرنے کے لیے، وہ آگے چل کر کہتا ہے: "تلازمات دو قسم کے ہوتے ہیں۔ یہ یا تو ہم زمان ارتسامات کے درمیان ہوتے ہیں، یا متعاقب ارتسامات کے اس قانون کا اثر . . . . ایک مخصوص شدت کے ساتھ صرف ہم زمان قسم کے تلازمات میں محسوس ہوتا ہے۔ مذکورۂ بالا مصنف (ہارٹیو) کا خیال ہے کہ جس ذہن میں عضوی ہیئت قوی و شدید ہے، اس میں ہم زمان تلازمات غالب رہیں گے۔ اس کے مقابلہ میں جس ذہن میں یہ ہیئت معتدل ہے یعنی جو لذت و الم کی استعداد بدرجۂ اعتدال رکھتے ہیں، وہ واقعات کو ان کے تعاقب کی ترتیب میں متلازم کرانے کی طرف مائل ہوں گے۔" اس کا خیال ہے کہ ذہنی عادت، جس کو بالعموم تخیل کہتے ہیں، مصور اور شاعر کی خصوصیات میں سے ہے۔ اس کی توجیہ اس کے نزدیک تلازم کی پہلی قسم سے ہوتی ہے۔ اس کے مقابلہ میں دوسری قسم سے ان لوگوں کی توجیہ ہوتی ہے، جو اگر ذہناً فائق ہیں، تو وہ تاریخ یا سائنس کے ساتھ شغف رکھیں گے، نہ کہ تخلیقی فن کے ساتھ۔ اس میں شبہ نہیں، کہ اس سے زیادہ

---

[1] سیرت کے تعلق سے احساسی تفرق کی ایک دلچسپ اور موزوں بحث Jastrow Character and Temperament میں ملے گی (مصنف)۔

ناقص خیال اور کوئی نہیں ہو سکتا! اگر سادہ قانون کا اثر "مخصوص شدت کے ساتھ ہمزمان قسم کے تلازمات میں محسوس ہوتا ہے" تو یہ احساس ہر شخص کو ہوگا خواہ وہ اس کی استعداد زیادہ رکھے، یا کم۔ لیکن اس بات کی کوئی شہادت نہیں، کہ یہ ترجیح عام ہے، نہ کوئی شہادت اس بات کی ہے، کہ یہ شاعروں کے لئے مخصوص ہے۔ دوسری طرف یہ افتراض بھی کہ جو لوگ سائنس کے ساتھ شغف رکھتے ہیں، ان کا میلان خاطر سوروثاً یا اکتساباً متعاقب تلازمات کی طرف ہوتا ہے، کم از کم اتنا ہی بے بنیاد ہے۔ اس میں کلام نہیں، کہ مصوروں اور بت سازوں کا دائرہ ایک طرح سے صرف اشیا تک محدود ہے، جس طرح کہ مورخین کا دائرہ ایک معنوں میں واقعات تک محدود ہے۔ تاہم مقدم الذکر اکثر ایسی وضع وحالت کی تصویر کھینچتے ہیں، جس سے فعلیت ترشح ہوتی ہے۔ اسی طرح موخر الذکر اگر محض واقعہ نگار ہی نہیں، تو یہ ان مجموعی عوارض کے ساتھ اتنی ہی دلچسپی رکھتے ہیں، جن سے واقعات پیدا ہوتے ہیں، جتنی کہ نفس واقعات کے ساتھ۔ ذکاوتیں متنوع اور متعدد ہوتی ہیں۔ ان کے عناصر بھی بہت سے ہوتے ہیں، اور مختلف طریقوں سے ان کی جماعت بندی ہو سکتی ہے۔ لیکن ہم پھر کہتے ہیں، کہ کوئی عنصر قطعی نہ ہوگا، اور سب سے کم قطعی وہ عنصر ہوگا جو تقریباً وہمی وخیالی ہے۔ ہر شخص ہمزمان اور متعاقب تلازمات قائم کرتا ہے اور ہر شخص کے لئے کبھی اشیا دلچسپ ہوتی ہیں، کبھی واقعات، لیکن بقول کانٹ زمان باطنی حس، یا بقول خود، تجربہ کی صورت ہے، اور اسی وجہ سے متعاقب تلازم زیادہ آخری بھی ہے، اور زیادہ ابتدائی بھی۔ اور ہم کو یہ یاد رکھنا چاہیے، کہ شاعری سائنس پر مقدم ہوا کرتی ہے۔

(ب) دوسری بات یہ ہے، کہ اگر ذکاوتیں ہمیشہ ملتف اور بالعموم بہت ملتف نفسیاتی "مجمع النجوم" ہوتی ہیں، تو ہم کو تحقیق یہ کرنا ہے، کہ ان کے اجزائے ترکیبی کس طرح ایک متحد اور متلازم کل بنتے ہیں۔ لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے، کہ ناموافق حالات میں یہ اس طرح کا کل نہیں بنتے۔ اور بہت سی، غالباً اکثر صورتوں میں، جہاں مطلوبہ تلازم حاصل ہو جاتا ہے، یہ بار بار کی کوشش کا نتیجہ ہوتا ہے، جیسا کہ اکتساب کی اور صورتوں میں ہوا کرتا ہے۔ یہ اصلی صلاحیت کا جزو نہیں ہوتا، ماسوا اس کے

یہاں تحریک لذت کی طرف سے ہوتی ہے، نہ کہ الم کی طرف سے۔ اس کی ایک سادہ مثال یہ ہے، کہ سُرتیوں کے ساتھ گہری دلچسپی ان کی نقل اتارنے کی خودرو کوششوں کا باعث ہوسکتی ہے۔ اس سے لازماً آواز کی مطابقت کا انکشاف ہوگا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا، کہ ایک طرف تو وہ دلچسپی طول کھینچے گی اور زیادہ ہوگی، اور دوسری طرف ان کا تلازم مکمل ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں اس طرح پر گانے والے کی ذکاوت کے دو بڑے اجزا باہم مل جائیں گے۔

لیکن بعضوں کے نزدیک ایسی مثالیں موجود ہیں، جن میں ذکاوتیں شروع ہی میں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ ہکسلے نے موزارٹ بڈر[1] اور پسکل[2] کی طرف اشارہ کرکے لکھا ہے: "یہ کہا جاسکتا ہے، کہ ان سب کی تحریک جبلت نے کی، جس طرح کہ شہد کی مکھی اور مور کی ہوتی ہے۔" اس میں شبہ نہیں، کہ ذکاوت اور جبلت میں چند مشابہتیں ہیں لیکن ان میں بعض اختلافات بھی ہیں۔ اوّل۔ دو افراد کا اختلاف ایک کا جوہر ہے، جیسے کہ ان کا اتحاد دوسرے کا۔ اگر ہر بچہ موزارٹ کی طرح موسیقی کا یا بڈر کی طرح ریاضی کا، پیدائشی ماہر ہوتا، تو ایسی صورتوں میں ذکاوت، یا ندرت طبع کا، مخصوص میلان مہمل ہو جاتا۔ اس کے برخلاف اگر شہد کی مکھی یا مور اس غیر معمولی مہارت کا کبھی کبھی اظہار کرتے، جواب ان کی نوع کے ساتھ مخصوص ہے، تو ہم یہ نہ کہہ سکتے، کہ ان کی تحریک جبلت کی طرف سے ہوتی ہے۔ دوم۔ ترقی فطری ذکاوت کی غیر مشتبہ علامت ہے، اور یہ دو طرح سے۔ ایک بلحاظ معمول سے پہلے کی پختگی اور دوسرے بلحاظ فوقیت۔ لیکن یہ ترقی جبلت کی خصوصیت نہیں ہوتی۔ بقول ڈارون "اگر موزارٹ تین برس کی عمر میں حیرت انگیز طور پر کم مشق کے بعد پیانو بجانے کے بجائے کسی مشق کے بغیر ایک سُر نکالتا، تو کہا جاسکتا تھا، کہ اس کا یہ فعل جبلی تھا۔" ہم اس پر اس بات کا اضافہ کرسکتے ہیں، کہ جس نسبت سے اس کی یہ ذکاوت جبلی تھی، یعنی یہ کہ اس کا اظہار مشق کی بدولت کسی ترقی کے بغیر ہوا، اسی نسبت سے اس میں بعد میں

۱؎ Bidder

۲؎ Pascal

بھی ترقی نہ ہو سکے گی یہ دونوں فرق مختصراً اس طرح بیان کیے جا سکتے ہیں کہ جبلت تلازم بغیر اختلاف کے مساوی ہے اور ذکاوت اختلاف بلا تلازم کے ایک صورت میں تو نوع کے انتخاب نے اختلاف کو مٹا کر تلازم کو مستقل کیا ہے۔ اور دوسری صورت میں توارث نے اختلاف مہیا کیا ہے۔ اور تلازم کا حصول فرد اور عوارض حالات کے لیے چھوڑ دیا ہے۔ آخری بات یہ ہے کہ جبلت اور ذکاوت میں جو مشابہت و اختلاف تحلیل سے منکشف ہوتا ہے، اس کی توجیہ ہمارے نزدیک تخلیقی نفسیات سے ہو سکتی ہے۔ ہر جگہ کی طرح یہاں بھی قانون تسلسل ہمارا رہنما ہے۔ جبلت اور عقل (Intelligence) میں تو برگساں کا خیال صحیح ہے کہ کوئی اطلاقی علم تسلسل نہیں، جو چیز کہ اس وقت جبلت ہے، وہ ہمیشہ سے جبلت نہیں ہو سکتی۔ یہاں بھی اجزائے ترکیبی کا تفرق ان کی ترکیب پر مقدم ہونا چاہیے، اور پھر موضوعی انتخاب کی کارفرمائی بھی ضروری ہے۔ اس کے برخلاف جو چیز کہ اس وقت ذکاوت ہے، اور جس کی تکمیل کیلئے اس وقت عقل درکار ہوتی ہے[1] وہ مستقبل بعید میں جبلت بن سکتی ہے۔ اس وقت بھی اس کا جبلت سے قریب ہونا ان دونوں کی مشابہت کی طرف اشارہ کرتا ہے، اگرچہ اس کی بنا پر ان دونوں کو بعینہٖ ایک ہی نہیں سمجھا جا سکتا۔

(ج) ذکاوت اور جبلت کے تعلق کی بحث سے ہم ایک اور تعلق کی طرف آتے ہیں یہ بھی مدت سے زیر بحث ہے۔ ہماری مراد ذکاوت اور ندرت طبع کے تعلق سے ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ان میں اختلاف ہوتا ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ ان کا اختلاف بلحاظ جنس ہوتا ہے، یا بلحاظ درجہ۔ ظاہر ہے کہ اس کا انحصار ان اصطلاحات کے معنوں پر ہے۔ عام محاورہ میں تو دونوں سے ایک ایسی قابلیت مدلول ہوتی ہے جو عوام الناس کی قابلیت سے بالاتر ہے، اور اس بنا پر یہ دونوں ہم معنی سمجھے جاتے ہیں لیکن ذکاوت خلقی بھی ہو سکتی ہے اور برخلاف اس کے ندرت طبع ہمیشہ خلقی ہوا کرتی ہے۔ اس صورت میں بھی خلقی ذکاوت اور ندرت طبع

---

[1] یہ ایک عجیب بات ہے کہ بعض کردار ایک نوع میں تو جبلی ہوتا ہے لیکن بعض اوقات یہی کردار دوسری نوع کے فرد میں جا کر ذکاوت بن جاتا ہے (مصنف)

کا فرق صرف درجہ کا فرق بن جاتا ہے۔[۱]

لیکن نفسیات عام طور پر اس کی کھال نکالنے والی ہوتی ہے۔ کانٹ ندرتِ طبع کو ماہرانہ اجتہاد کہتا ہے۔[۲] گیرارڈ کا قول ہے کہ ندرتِ طبع کو "نہ صرف عوام بلکہ قابل مصنفین بھی، قابلیت و صلاحیت کے ساتھ گڈمڈ کرتے ہیں۔ اس سے زیادہ واضح اور کوئی بات نہیں ہو سکتی، کہ یہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہیں۔۔۔۔۔ ندرتِ طبع حقیقی معنوں میں اختراع کی قوت ہے۔ اس کی بدولت ایک شخص سائنس میں نئے اختراعات و انکشافات، اور فن میں اجتہاد کرنے کے قابل ہوتا ہے"۔ ندرتِ طبع کے اصلی معنی ہم کو قدیم روما کے صنمیات کی طرف لے جاتے ہیں، ان کو یہاں بیان کرنا نامناسب نہ ہوگا۔ انسائیکلوپیڈیا میں لکھا ہے کہ ان کے مطابق "ہر وہ شخص ندرتِ طبع رکھتا ہے، جو اس کا خالق

۱؎ یہ عقیدہ ہے سر فرانسس گالٹن کا جس کا اظہار اس نے اپنی تصنیف Hereditary Genius: an Inquiry into its Laws and Consequences. میں کیا ہے۔ اس تصنیف کے دیباچہ و تمہیدی باب کے پہلے فقرے اس مسئلہ کا فیصلہ کرتے ہیں۔ پہلے میں تو وہ کہتا ہے کہ "میں موروثی ندرتِ طبع کے مضمون کی تحقیق" کروں گا، اور دوسرے میں اس کا قول ہے کہ "میرا ارادہ یہ ہے کہ اس بات کو واضح کروں کہ۔۔۔۔ ایک شخص کی ذہنی قابلیتیں بالکل ان ہی حدود کے اندر توارث کا نتیجہ ہوتی ہیں، جن میں کہ تمام عالمِ عضوی کی صورت اور ان کے طبیعی خصائص ہوا کرتے ہیں"۔ اس کا مرافعہ ماہر عضویات کی طرف ہے، نہ کہ ماہر نفسیات کی طرف۔ اس کا خیال ہے کہ شہرت "طبعی قابلیتوں کی غیر مشتبہ علامت ہے"۔ اگر اس سے دریافت کیا جائے کہ ذکاوت اور ندرتِ طبع میں فرق کیا ہے، تو وہ جواب دے گا، کہ ایک شخص ذکی ہے اگر وہ۔۔۔۔ "ہم میں ایک ہے"، اور نادر طبع ہے اگر "لاکھوں میں ایک ہے"، اور "اس قابل ہے کہ مرنے کے وقت اس کا جنازہ دھوم دھام سے اٹھے" یا "اس لائق ہے کہ تاریخ میں اس کا نام لکھا جائے"۔ وہ تحلیل کی مدد سے ان میں فرق کرنے کی کوشش نہیں کرتا، اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس کو خبر بھی نہیں، کہ کبھی اس قسم کی کوشش ہو چکی ہے۔

اس تصنیف کے طبع ثانی کے دیباچہ میں گالٹن نے "Genius" کے استعمال کا تمام الزام ڈاکٹر جانسن کے سر تھوپا ہے، اور افسوس کرتا ہے کہ اب کتاب کا نام بدلا نہیں جا سکتا۔ (مصنف)

۲؎ لیکن کانٹ کا خیال اور حیثیتوں سے بجا طور پر تنگ ہے اس وجہ سے کہ وہ ندرتِ طبع کو صرف فنونِ لطیفہ تک محدود رکھتا ہے۔ (مصنف)

نہیں، بلکہ یہ اس کے ساتھ پیدا ہوتی ہے، اور پیدائش ہی کے وقت اس کے لیے مقدر کر دی جاتی ہے"۔ دوسرے الفاظ میں ایک شخص کی ندرت طبع فطری ہوتی ہے، لیکن یہ موروثی نہیں ہوتی۔ یہ موضوع سے تعلق رکھتی ہے، نہ کہ اس کے نسبی ماں باپ سے، جیسے کہ اس کی ذکاوتیں دکھا کرتی ہیں۔ اگر یہ صحیح ہے، تو جو شہادت ذکاوت کے لئے کافی ہے، وہ ندرت طبع کے لئے ناپید ہے۔ اور ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ[1] ہے۔ لیکن ان دونوں کا جنسی فرق صرف اس وقت ظاہر ہوتا ہے، جب ندرت طبع بہت غالب اور نمایاں ہوتی ہے، اور یہ فرق اس اجتہاد اور خلاقیت کی بنا پر ہوتا ہے، جو صرف "مافوق ندرت طبع" میں ظاہر ہوا کرتے ہیں۔ یہ توارث کی علامات نہیں، بلکہ یہ توارث کی ضد ہیں۔ مختصر یہ کہ ندرت طبع اس موضوعی انتخاب کی طرف اشارہ کرتی ہے، جس کو ہم نے اپنے نفسیاتی فرد کی بڑی خصوصیت کہا ہے، جو صلاحیت نہیں رکھتا۔ اب اگر یہ صحیح ہے، تو جو کچھ اجتہاد، یا خلاقیت یعنی فرد کی طرف سے ظہور میں آتی ہے، وہ اس کی صلاحیت کا نتیجہ نہیں، بلکہ اس چیز کا نتیجہ ہوگی، جو اس صلاحیت سے بنا ہے۔

یہی بنا ہے خلقی اور موروثی کی اس تفریق کی، جس کو ہم نے اوپر اختیار کیا ہے۔ ڈاروِن سے قبل کے دنوں میں یہ تفریق عام طور پر مسلم تھی، جیسا کہ پراسپر لوکس[2] کی تصنیف سے معلوم ہوتا ہے۔ انواع کا سلسلِ ارتقاء ان واقعات پر پردہ ڈالنے کی طرف مائل ہوتا ہے، جو اس افتراض کی بدولت روشنی میں

---

[1] وراثت کے متعلق گالٹن کہتا ہے: "جو نسلیں کہ قابلیت کے اختتام سے قبل ہوتی ہیں، ان میں یہ قابلیت اوسطاً اور باقاعدہ ترقی پذیر ہوتی ہے، اور جو نسلیں کہ بعد میں آتی ہیں، ان میں یہ قابلیت اسی قدر باقاعدگی کے ساتھ زوال پذیر ہوتی ہے"۔ اور طبع اس تعمیم کا استثناء ہوتا ہے۔ اگرچہ ندرت طبع موروثی ہوتی ہے، لیکن اس کی بیسیوں مثالیں ایسی ملتی ہیں، جن میں اس توارث کی شہادت نہیں ملتی۔ شکسپیئر، نیوٹن، ویلنگٹن، دیکارت، [illegible] وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ خود گالٹن کا قول ہے کہ دو نون پشت (یعنی باپ اور بیٹا) کا رشتہ ندرت طبع کی موروثی ہونے کی اگر واحد نہیں، تو نادرالوقوع مثال ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دونوں قابل تھے لیکن کہ "ندرت طبع" کا اطلاق ان دونوں کے لئے ایک ہی درجہ میں استعمال ہو سکتا ہے؟ اس کے علاوہ گالٹن نے اور نام بھی بیان کیے ہیں، لیکن ہر جگہ ندرت طبع کی شہادت مشتبہ ہے (مصنف)

[2] Prosper Lucas

آ ئے تھے کہ اپنی مدت عمر میں انواع مستقل ہوتی اور ثابت ہوتی ہیں، یہی بنا ہے
اِی جیوفرے سینٹ ہیلیر اور کووی اے کے درمیان مناظرہ و مناقشہ کی۔
ان میں سے ایک تو نقشہ کی وحدت پر زور دیتا ہے اور دوسرا اصناف کے اختلاف
پر۔ نوکس ان دونوں مناظرین کے دعوی اور جواب دعویٰ کو ترکیب دیتا ہے۔
خلقت میں وہ دو ہم مرتبہ قوانین کار فرما پاتا ہے۔ ایک قانون "اختراع" اور دوسرا
قانون "نقل"۔ ان میں متقدم الذکر تو تخیل، یا ابداع کا مماثل ہے اور شکل افلاطونیہ کی طرف
اشارہ کرتا ہے۔ دوسرا حافظہ کا مماثل ہے اور تکرار و معمول کی طرف اشارہ کرتا ہے۔
اس کا خیال ہے کہ جب ہم خلقت سے تناسل کی طرف آتے ہیں، تو یہی دو
قوانین دوبارہ نمایاں ہوتے ہیں، لیکن اس کی وسعت کم ہو جاتی، اور ان کے
نام بدل جاتے ہیں۔ تناسل ان حدود سے متجاوز نہیں ہو سکتا، جو انواع نے مقرر کی
ہیں، اور انہی حدود کے اندر دو قوانین رونما ہوتے ہیں۔ ایک قانون توارث جو
نقل کا مماثل ہوتا ہے، اور استمرار انواع میں مدد کرتا ہے۔ دوسرا قانون Inneity
جو اختراع کا جواب ہے، اور فرد کو پیدا کرتا ہے۔ نوکس کا خیال ہے، کہ فردیت ہر
اس جگہ دستیاب ہوتی ہے، جہاں زندگی ہوتی ہے۔ لیکن ہم انسانی سطح پر اس کو
خصوصیت کے ساتھ پاتے ہیں، اور اسی سطح پر ہم شخصیت کا نام پہلی مرتبہ سنتے ہیں۔
طبعی تاریخ میں ہم "ایک کھلی جان" کی طرف سے اس قدر لاپروا ہوتے ہیں، کہ ہم
انواع پر پہنچ کر تھک جاتے ہیں، اور افراد کو نظر انداز کر دیتے ہیں، لیکن انسانی تاریخ میں شخصی
انفرادیت ہمیشہ اہم ہوتی ہے، خصوصاً اس وقت جب یہ کسی نادر طبع کی شخصیت
ہو۔ لہٰذا ندرت طبع صرف "ایک خاص مثال" ہے، جو تجربہ کرنے والے، اور
اس کی صلاحیت، یا بقول نوکس Inneity اور توارث کے فرق کی طرف توجہ منعطف
کراتی ہے۔ ان میں سے ایک تو ندرت طبع اور اختراع کا سرچشمہ ہے، اور دوسرا
ذکاوت اور تقلید کا۔ لیکن یہ سب کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ہر شخص میں کچھ نہ کچھ

---

۱ Geoffrey Saint Hillaire

۲ Cuvier

۳ Inneity

جدت طبع ہوتی ہے۔ یہاں معنوں میں صحیح ہے کہ ہر شخص کسی نہ کسی حد تک اجتہاد اور ابداع کرسکتا ہے۔ کم و بیش موضوعی انتخاب فردیت کی لازمی شرط ہے[1]۔

مختصر یہ کہ اس وقت تک ہم نے صرف انتقال کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے جس کی طرف ہم نے شروع میں اشارہ کیا تھا۔ ہم نے اس موروثی صلاحیت سے اپنی بحث کا آغاز کیا ہے جو سیرتیات کے عینی فرد کو عام نفسیات کے نفسیاتی فرد سے تمیز کرتی ہے۔ ہمارا خیال ہے کہ ہم نے عینی فرد کو موضوعی ہستی کی اس ”مرکزیت“ کا حقدار ثابت کر دیا ہے جس کی توارث کے واقعات بظاہر تردید کرتے ہیں۔ عینی فرد اپنی صلاحیت کی توجیہ نہیں کرسکتا، اور نہ یہ صلاحیت عینی فرد کی توجیہ کرسکتی ہے اس طرح ہم پھر اسی نقطۂ نظر کی طرف عود کرتے ہیں جس سے ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا۔ اس میں نئی بات صرف اس قدر ہے کہ موضوع و معروض کی صوری ثنویت کی بجائے اب ہم کو ایک ذاتی موضوع کے ”مخصوص نقطۂ نظر“ اور اس کائنات پر غور کرنا پڑتا ہے، جو اس کے سامنے ہوتی ہے[2]۔ دوسرے الفاظ میں ہم کو تاریخی دنیا کے متعین شخص پر بحث کرنا ہے۔ سیرتیات کا پورا کام (جو یہاں ہمارے دائرہ سے خارج ہے) یہ ہے کہ تشکیل سیرت میں ان دونوں اجزا کے تعامل کو دریافت کرے۔ یہ تعامل اپنا معکوس پہلو بھی رکھتا ہے یعنی کائنات پر تاریخی شخص کا اثر۔ لیکن اس پہلو سے نفسیات کو براہ راست کوئی تعلق نہیں۔ سیرتیات اور تاریخ و حیاتیات میں یہی فرق ہے کہ موخر الذکر کو دونوں پہلوؤں سے تعلق ہوتا ہے، لیکن یہاں یہ بتا دینا مفید ہوگا، کہ سب کے سب علوم اس روشنی پر موقوف ہوتے ہیں، جو اس چیز سے مہیا ہوتی ہے جس کو اجتماعی واسطہ کی شفافیت کہا جاسکتا ہے۔ جس طرح یہ واسطہ صاف ہوتا جاتا ہے، اسی طرح اس کی بدولت زیادہ چیزیں دیکھی جاسکتی ہیں، اور شعور ذات اور دوسری ذاتوں کے ساتھ عملی واقفیت، اور نمو و ہمدردی بھی اسی طرح وسیع تر اور عمیق تر ہوتے جاتے ہیں۔ اس طرح عام نفسیات یعنی فردی تجربہ کا علم، پہلی مرتبہ ممکن ہو جاتا ہے اور آخر کار یہ علم سیرتیات کو

---

[1] دیکھو باب ہفتم بند ۱ (مصنف)، [2] دیکھو باب ہفتم بند ۹ (مصنف)

نفسیات تقابلہ کی مدد کرتا ہے جو ان جنسی افراد کو اندر کی طرف سے شکل و صورت دیتے ہیں جن میں ہم رہتے اور چلتے پھرتے ہیں[1]

"دل کے خیالات اور اس کی نیتوں کی اندر کی طرف سے یہ جاندار تاویل سیرتیات کا مخصوص نصب العین ہے نہ کہ وہ بے جان نفس نگاری جو اعداد و شمار اور تلازم کے ذریعہ بنایا جاتا ہے ۔ صرف اسی طرح نفسیات بہ حیثیت مجموعی میں کوئی نہ کوئی تسلسل باقی رہتا ہے چونکہ سیرتیات کی تفاصیل ہمارے دائرہ سے خارج ہیں، لہذا اب ہم کو چند ایسے ذیلی سوالات پر بحث کرنا ہے جو کلی طور پر خصوصی نہیں لیکن جن کو اس تسلسل سے تعلق ہے سب سے آخر میں ہم کو سیرتیات اور عام نفسیات کو ہم رتبہ بنانا ہے ۔

عقل، عواطف[2] اور سیرت

(۴) فردیت، سیرت، اور شخصیت، انسانی سطح پر اصالتاً بعینہ ایک ہوتی ہیں اور اکثر یہ ایک ہی معنوں میں استعمال کی جاتی ہیں لیکن عقل اور سیرت کا تعلق متنازع فیہ ہے یہ منجملہ ان سرحدی سوالات کے ہے جس پر ہم کو کچھ تو فوراً اس کی خاطر اور کچھ سیرت کے تصور کی توضیح کے لئے بحث کرنا ہے لیکن سب سے پہلے تو ہم کو اصطلاحات پر اعتراض ہے عقل کا ارادہ کی طرح ذکر کرنے سے ہم اس قوائی نظریہ ذہن میں جا پڑتے ہیں جس سے ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم بہت آگے بڑھ چکے ہیں[3] حقیقت یہ ہے کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو فکر کرتا ہے، جس طرح کہ ایک انفرادی موضوع ہوتا ہے جو ارادہ کرتا ہے فعلیت ایک ہی ہے لیکن ارادہ اور تعقل کا فرق واضح ہے ۔ مقدم الذکر ابتدائی ہے یعنی یہ کہ اس کو نمایات یعنی ذات کی بقاء اور اصلاح سے تعلق ہوتا ہے ۔ موخر الذکر ثانوی اور آلی ہے

---

[1] دیکھو باب پانزدہم بند ۳، باب شانزدہم بند ۲، اور باب ہذا بند مصنف [2] Sentiments

[3] ریبو کے خلاف اس مسئلہ پر جھگڑنے میں فوائیلی Fouillee اور ملاپرٹ Malapert ایک ہی لخام الذہول کے سر تحریک ہوتے ہیں ملاپرٹ کہتا ہے کہ عقل بذات خود ترجیح دیتی ہے اور

جن کو شروع میں ان غایات کے وسائل سے تعلق ہوتا ہے۔ کوئی موضوع[1] اپنے آپ کو محدود نہیں کرتا بلکہ یہ کہ ان وسائل کی ضرورت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ محدود ہے اور اس معروض پر مشروط ہوتا ہے جس سے اس کو معاملہ پڑتا ہے۔ تعقل کی اس "مجموعہ ضوابط" کی صورت میں تکمیل جو اس تعامل میں مدد کرتا ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ انفرادی مقصد کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ جیسا کہ ابھی کہا گیا ہے یہ اس بین الموضوعی تعامل کا حاصل ہوتی ہے جو اجتماعی واسطہ کی "روشنیوں" کو مشتعل کرتا ہے۔ لہذا اگر یہ مجموعہ ضوابط فاعل ہے اور "عقل" کے نام کا اہل ہے تو یہ ایک ایسی ساخت ہے جو عملیاتی معروض شے کے ساتھ متلازم اور اس لئے معروضاً متعین ہوتی ہے۔ لہذا اس حد تک یہ بالکل غیر شخصی ہے۔ اگر کوئی شخص فکر کرنا چاہتا ہے تو اس کو کھیل کھیلنا پڑتا ہے تاکہ وہ جیت جائے۔ لیکن کھیل کے قوانین اس کی اختراع نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام محاورہ میں ایک شخص کی عقل اور اس کی سیرت ہمیشہ تمیز اور زیادہ تر ایک دوسرے سے بے نیاز سمجھی جاتی ہیں۔ اس کی سیرت کا انکشاف تو اس مجموعہ ضوابط کے استعمال میں ہوتا ہے وہ اس میں اصلاح و ترمیم کر سکتا ہے اس کو نظرانداز کر سکتا ہے یا اس کو برے استعمال میں لا سکتا ہے۔ اس حد تک تو اس پر ایک ذمہ داری ہے اور یہی ذمہ داری اس کے شخصی بہتان کا معیار ہے۔ لہذا اصطلاحاً یہ مجموعہ ضوابط موروثی ہوتا ہے نہ کہ خلقی۔ اس کو فرد کی صلاحیت سے تعلق ہوتا ہے نہ کہ اس کی "موضوعی ہستی" سے۔ یہ ایک "عطیہ" ہے جس کے لئے نہ اس کی مدح ہو سکتی ہے نہ ذم۔

یہ معلوم ہو گیا ہوگا کہ ہم اس نتیجہ پر صرف ساختی نفسیات کے نقطۂ نظر سے پہنچتے ہیں یعنی یہ کہ اس عقل پر تحلیلی نظر ڈال کر اور محدود ترین معنوں میں سمجھ کر[2]

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ امکان اس قدر غالب اور مالک عقل ہو جاتی ہے کہ اہمیت اور فعلیت دونوں تقریباً محو ہو جاتی رہیں"۔ فرائڈ بعض اوقات عقل اور شعور کو ہم معنی سمجھتا ہے اور استدلال کرتا ہے کہ چونکہ عقل تشکیل سیرت کا آلہ ہے لہذا یہ تشکیل سیرت کا جزو ہوگی (مصنف)

[1] یہی بنا ہے ڈیکارٹ کے مشہور عقیدہ کی کہ "ارادہ ایک معنوں میں غیر محدود کہا جا سکتا ہے" اور کارلائل کے اس نتیجہ کی کہ ایک بوٹ صاف کرنے والے تک کو آدمی کائنات دینا اور یہ سمجھنا کہ اس کی تشفی ہو گئی۔ بالکل بے معنی ہے (مصنف)

[2] Structural Psychology

حاصل کرتے ہیں[1]۔ لیکن وظیفی نقطۂ نظر سے اور تعقل کی واقعی صورت کو ملحوظ رکھ کر ہم عقل اور سیرت کے تعلق کے نئے پہلوؤں تک پہونچتے ہیں۔ ان کو کلاً نظر انداز کردینا ممکن تو ہے لیکن مناسب نہیں۔ سب سے پہلے تو ہم کو یہ بھولنا چاہیے کہ عینی فرد کی عقلی صلاحیت بالکلیہ اس ترقی پذیر تجربہ کا نتیجہ ہوتی ہے، جو اس کے اسلاف کے موضوعی انتخاب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ خود یہ عینی فرد ان اجتماعی روایات پر بڑھتا اور پلتا ہے جن کو ان اسلاف نے پیدا کیا، اور باقی رکھا۔ انسانی سوسائٹی کی آلی وحدت عقل کا نتیجہ ہوتی ہے، اور عقل کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ عینی فرد صرف اس "مضاعف فردی عضویے[2]" کے "رکن" کی حیثیت سے شخص بنتا ہے اور یہ رکنیت صرف عقل کی بدولت ممکن ہوتی ہے۔ لہٰذا ہم سیرت اور عقل کو خود مختار نہیں سمجھ سکتے۔ ہم صرف دو باتوں پر اصرار کرسکتے ہیں:- (۱) جب ہم مثلاً "فہم عامہ" کا ذکر کرتے ہیں، تو زیر بحث تعقل نقطے ایک ہی ہوتا ہے۔ اور (۲) اس حد تک اس سے سیرت معین نہیں ہوتی۔

اس کے علاوہ جب ہم، اکثر اشخاص کے ہمزبان[3] ہو کر عقل کا، بغیر اس تحدید کے ذکر کرتے ہیں، تب البتہ کم و بیش عدم تکمیل سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی کسی نہ کسی قسم کا اجتہاد، کوئی نہ کوئی "ذاتی علم" اور مختلف صورتوں میں شخصی تعصبات، پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اجتہاد تو ہم کو اس چیز میں ملتا ہے، جس کو ماہرین نفسیات اختراعی یا تکوینی تخیل کہتے ہیں۔ شخصی تعصب ہم کو اس جگہ نظر آتا ہے، جہاں یقین کسی معروضی بنا پر مبنی (یا مفروضہ[4] ہونے کی بجائے تاثری ارادی طرز رویہ کا نتیجہ ہو)۔ دونوں کے دونوں غیر مشتبہ طور پر شخصی سیرت[5] سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اگرچہ دونوں ایک خاص انتخابی ترکیب کو شامل ہوتے ہیں، تاہم دونوں صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی اس کو اس ترکیب کے ہم معنی نہیں کہا جاسکتا، جو عقل کو منطق سے ملاتی ہے۔

---

[1] ہم کو یاد رکھنا چاہیے کہ ان محدود معنوں میں عقل ایک غیر محقق نصب العین ہے نہ کہ امر واقعی۔ دیکھو باب دوازدہم بند ۱ (مصنف) [2] Over-individual Organisms [3] لیکن دیکھو باب دوازدہم بند ۵ (مصنف)

[4] دیکھو باب چہاردہم بند ۴ (۵) (مصنف) [5] (Fichte) کا قول یاد آتا ہے، کہ "تم بتاؤ کہ ایک شخص کس قسم کا ہے تو میں تم کو بتاؤں گا کہ وہ کونسا فلسفہ پسند کرے گا" (مصنف)

ہر جگہ ایک ہی تمثلی سلسلہ کی "دست ورزی" ہوتی ہے لیکن آخری میں تو معروضی تعلقات تنہا معینات ہوتے ہیں، اور باقی دو میں موضوعی دلچسپیاں علت غائی ہوتی ہیں لیکن ان میں بھی فرق ہے تعصبات کی وجہ سے تو ہم ان خیالات کی تصدیق کے متلاشی رہتے ہیں جو ہم اختیار کر لیتے ہیں لیکن تکوینی تخیل برابر نئے امکانات کے دروازے کھولتا رہتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کا ہماری سیرت کے ارتقاء پر گہرا اثر ہو جب یہ اثر فی الواقع پڑتا ہے تو ہم اس کو اچھے یا برے الہام کا نتیجہ سمجھتے ہیں، نہ کہ "عقل" بحیثیت مجموعہ ضوابط کا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب ہم ہر اس چیز کا پردہ چاک کرتے ہیں جو مالی ہوتی ہے، اور نفسیات کی حد تک ہم جاندار شخصیت تک پہنچتے معلوم ہوتے ہیں جس پر تمام ساخت انجام کار موقوف ہوتی ہے مختصر یہ کہ عقل کا اشارہ مکمل حالت ذہن کی طرف ایسے طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ تعقل کا نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس حد تک تو عقل سے سیرت کا انکشاف ہوگا اور تعقل سے لازمی نہیں کہ ہو۔

اس سے ہم لازماً ایک ایسے سوال پر پہنچتے ہیں جس میں بھی سیرت و عقل کا تعلق شامل ہے۔ ہماری مراد عواطف کے ارتقاء سے ہے۔ زمانہ حال کے مشاہیر ماہرین نفسیات نے اس چیز کے متعلق بہت کچھ لکھا ہے جس کو "منطق عواطف" کہتے ہیں۔ ان میں سے بعض، مثلاً ذنیو "جذبی یا تاثری استدلال" پر بہت زور دیتے ہیں اور بعض، مثلاً پا لھان اور اربن صرف تاثری تعمیم تجرید اور تاثری علائم وغیرہ کا ذکر کرتے ہیں۔ مقدم الذکر جماعت کے عقائد پر ہم کو مزید بحث کی ضرورت نہیں کیونکہ ان کے "استدلال اور جذبہ پیدا کرنے کے اثرات پر تعین کے زیر عنوان غور ہو چکا ہے"۔ موخر الذکر کے عقائد البتہ اس قابل ہیں کہ تھوڑی دیر ٹھیر کر ان پر غور کر لیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ارتقاء عواطف کی جو توضیح و تصریح ان لوگوں نے کی ہے، وہ تجربہ کرنے والے موضوع کی خالصتہً وظیفی ہستی کے منافی ہے، جس پر ہم نے اس قدر زور دیا ہے۔ ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ احضاریت، جو شروع سے ہمارے پیچھے لگی ہوئی ہے، اب تاثری منطق کے نئے بھیس میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس عقیدہ کا خلاصہ یہ ہے کہ تجربہ کی ترقی کے ساتھ

ساتھ اس تجربہ کا تاثری ارادی پہلو من حیث الکل ایک ایسے "مشمول" اور ایسی ساخت کو منکشف کرتا ہے، جو اس "مشمول" اور ساخت کے مشابہ ہے، جو وقوفی پہلو میں احساسات، تمثالات، تصورات، اور علائم اور ان کے قائم مقام اور استحالہ جات میں پایا جاتا ہے۔ ان دونوں میں مشاکلت ثابت کرنے کی کوشش اس وجہ سے اور بھی زیادہ گمراہ کن ہے، کہ بیان کے بظاہر خفیف لیکن دراصل اہم تغیر سے یہ بات بالکل صحیح ہو جاتی ہے۔ اگر ہم باطنی ادراک یا شعوزات کے مشمول کو تمام تجربے کے مساوی سمجھ لیں، تو احضاریت حق بجانب ثابت ہو جاتی ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کریں، کہ شعورذات تجربے کے جزو سے زیادہ ہے، اور یہ کہ تجربہ ہمیشہ علم سے زیادہ وسیع تر ہوتا ہے کیونکہ اس میں وظیفہ اور ساخت، دونوں شامل ہوتے ہیں، تو احضاریت کا خاتمہ ہو جاتا ہے[1]۔ اب ہم واقعات پر نگاہ کریں گے۔

ہم اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ حسیات کو احساسی، جمالی، عقلی، وغیرہ کہنے میں ہم درحقیقت اس خاص حسیت کی طرف بھی اشارہ کرتے ہیں، جو ہر تجربہ میں آخری موضوعی جزو ہوتی ہے، اور اس متعین معروضی مشمول کی طرف بھی، جو خوش کرتا، یا ناخوش کرتا ہے۔ شعورذات کی سطح پر تو ہم بلاشبہ اس جزو کو معلوم کر لیتے ہیں، لیکن یہ علم بجائے اس کے کہ "موضوعاً موضوعی" کو "موضوعاً معروضی" کے ساتھ متحد کر دے، ان کی جوہری ثنویت کو منکشف کرتا ہے[2]۔ لیکن جب ہم عواطف کا ذکر کرتے ہیں، تو ہم کسی مخصوص مشمول، اور اس کی موجودگی یا عدم موجودگی سے پیدا ہونے والی حسیت کی طرف اشارہ نہیں کرتے، بلکہ ہمارے مفہوم میں علی العموم وہ طلبی رویہ یعنی محبت، یا نفرت، بھی شامل ہوتی ہے، جو اس حسیت کا نتیجہ ہے۔ اس کے علاوہ عواطف تاثری ارادی رویہ کے وجود بالقوۃ کو فرض کرتے ہیں، نہ کہ وجود بالفعل کو۔ اس کے

---

[1] دیکھو باب اول بند ۵ و ۶؛ باب پانزدہم، بند ۲ و ۳؛ یہ فرض کرنا یقیناً صحیح نہ ہوگا، کہ تمام وہ مصنفین جن کی طرف اشارہ ہو رہا ہے، عمداً احضاریت کو قبول کرتے ہیں، لیکن انھوں نے بے وقوفی سے ایک اس قسم کا بظاہر صحیح نقطۂ نظر اختیار کیا ہے، کہ جو اکثر ایسے عجیب واقعات کو مبہم بنا دیتا ہے، جن کو انہوں نے جمع کیا ہے۔ چنانچہ اڈین اس بات سے انکار کرتا ہے کہ حسیت خالصۃً موضوعی ہے، اور تحسس (یا حیثیت حسی) سے بالکل مختلف ہے، اور اس نے اس قابل نہیں کہ اس پر تعمیم اور تجرید کے سے اعمال ہوں۔ (مصنف) [2] دیکھو باب دوم، بند ۶؛ باب دہم، بند ۲ (مصنف)

برخلاف حسیت اور جذبہ بحیثیت حسیت و جذبہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے واقعی حالات یعنی ان حالات کو شامل ہوتے ہیں جو حقیقی ہیں یا یاد کئے ہوئے ہیں یا متوقع ہیں، یا مفروض حسیت کا ہر واقعی تجربہ ہر جذباتی رد عمل تجربہ کرنے والے کی حیات کا ایک سانحہ ہوتا ہے لیکن عواطف سوانح نہیں اور اسی لئے واقعی حالات سے الگ رہ کر بھی باقی رہ سکتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یہ میلانی ہوتے ہیں۔ اس حیثیت میں یہ ہم کو موجودہ عوارض حالات کے ماوراء واپس موضوعی انتخاب کی طرف واپس لے جاتے ہیں، جس سے انجام کار ان کی توجیہ ہوتی ہے لیکن عواطف اور حسیات یا جذبات کا یہ فرق اور زیادہ متعین کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ہم عواطف کو احساسی یا عقلی نہیں کہتے، اور نہ ہم کسی مخصوص جذبہ کی صورت میں عواطف کا ذکر کرتے ہیں۔

پہلی بات کے متعلق یہ کہنا کافی ہے کہ جن مخصوص ظروفات و شمولات سے عواطف کو تعلق ہوتا ہے وہ فی الجملہ دلچسپیوں اور شخصی تاثرات کے ہم رتبہ ہوتے ہیں۔ یہ مستقل قیمتوں پر دلالت کرتے ہیں، یہ قیمتیں شخصی ہوں، یا غیر شخصی، اور واقعہ یہ ہے کہ یہ ایسے ہی فرض کئے جاتے ہیں۔ اس میں کلام نہیں، کہ جیسا کہ ہم اس سے قبل دیکھ چکے ہیں، تشخیص ایک عقلی عمل ہے، لیکن یہ ایک ایسا عمل نہیں جس کی اپنی منطق علیحدہ ہو، اگرچہ اس کا مخصوص دائرہ عمل یعنی طلب و توقف کے دائرہ عمل سے علیحدہ ہے۔ تعقل کی حد تک ان دونوں دائرہ عمل کی عینیت کو نظر انداز کرنا، اور اس کے

ا؎ (Dispositional) ۲؎ اور اس طرح جہاں حادثات یعنی ایک ہی جیسے حالات کی تکرار قانون بتدریج کے مطابق اس حسیت یا جذبہ کی شدت کو کم کرتی ہے جو ان سے پیدا ہوتا ہے وہاں میلانات "نام نہاد" قانون اعتیاد" کے مطابق تکرار کے زیر اثر زیادہ قوی اور مرتب ہو جاتے ہیں۔ دیکھو کتاب ہذا باب ہم بند ا؛ باب سوم بند ۷،

یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ تمام عواطف تو میلانی ہوتے ہیں لیکن تمام میلانات عاطفی نہیں ہوتے۔ ان میں اشتراک صرف اس "قانون عادت" کا ہوتا ہے" (مصنف) ۳؎ ریڈ کا قول ہے کہ میں نے بچپن کے درد یا کسی اور شدید حسیت کے لئے عواطف کا نام کبھی نہیں سنا"۔ ڈوگلڈ سٹیورٹ (D. Stewart) کا قول ہے "ہم ایسی کسی مشین یا کسی ایسے طبعی قیاس یا کسی اور نظری مسئلہ کے متعلق کسی شخص کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے جن سے حسیات کے پیدا ہونے یا مل کے متاثر ہونے کا احتمال نہیں ہوتا"۔ (مصنف)

ان دونوں میں عقلی مماثلت کو تسلیم کرنا، حالانکہ فی الواقع ان میں کوئی مماثلت نہیں، ہم کو ایک ایسی آورد "معلوم ہوتی ہے" کہ جس کو صرف اس طرح چھپایا جا سکتا ہے کہ اس حسیت اور توجہ کو محض "مشمول" سمجھا جائے جو موضوعی انتخاب میں شامل ہوتی ہیں۔ کوئی تجربہ اس قسم کا نہیں کہ جس پر اس کا اطلاق ہوتا ہو، اگرچہ مشہودات کی ناقص تحلیل کی وجہ سے اضطراریت اس قسم کے تجربہ کو فرض کرنے کی طرف مائل ہوتی ہے۔ جس معروضی مرکب کو اچھا، یا مسلماً قیمتی سمجھا جاتا ہے، اور اسی کے مطابق اس سے محبت یا نفرت کی جاتی ہے، اس کو ایک ایسے تصور سے مستحضر کیا جا سکتا ہے، جو مجرد اور محض علامتی ہو، یہ گویا "فہم بلا تمثال" کی صورت ہے لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا، کہ عواطف بلا شدت متعین ہوا ہے، میلان کے اصلی معنوں کو نظر انداز کرنا اور تصور کی مجردیت اور عواطف کی قوت اور صلاحیت کو خلط ملط کرنا ہوگا۔ ان دونوں میں بداہتہً کوئی مماثلت نہیں۔ اسی قدر کم مماثلت لفظ بحیثیت معروضی علامت اور عواطف بحیثیت میلان میں ہوا کرتی ہے۔ اس طرح اب ہم دوسری بات کی طرف آجاتے ہیں۔

ہم خوف یا غصہ کے عواطف کا ذکر نہیں کرتے، اگرچہ ہم بزدلی اور تنگ مزاجی کے میلانات کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن ان صورتوں میں میلان قیمت کی حسیت پر موقوف نہیں ہوتا، اگرچہ جذبہ کا واقعی اظہار، اگر عواطف کا نتیجہ ہے، تو یہ قیمت کی حسیت سے متعین ہوتا ہے۔[1] جذبات اور عواطف کے باہمی تعلق پر ہم کو مزید بحث کرنا ہے۔ مخصوص جذبات کا اظہار عواطف کے ارتقا پر بہت متقدم ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں حسیت سے بلا واسطہ طور پر پیدا ہونے والا جذبی اظہار ابتدائی اور اولی ہوتا ہے اور یہی ارادی حرکات کا تخلیقی پیشرو ہوا کرتا ہے۔[2] اس کا مطلب یہ ہے کہ ابتداءً جذبہ ایک رد عمل ہوا کرتا ہے۔ جس کی تعیین معروضی پہلو کی طرف سے ہوتی ہے لیکن جب جذبہ عواطف کا نتیجہ ہو تو پھر یہ صورت باقی نہیں رہتی۔ یہاں ہم کو کہنا چاہیے کہ ابتداءً موضوع کی طرف سے

---

[1] اس کے برخلاف مثلاً کسی فرد کی بزدلی یا اس کی تند مزاجی ادنٰی صلاحیت پر موقوف ہوتی ہے۔ دیکھو کتاب ہذا، باب ۱، بند ۳ (مصنف)

[2] دیکھو باب دوم بند ۵؛ اور باب یازدہم، بند ۲ (مصنف)

ہوتی ہے۔ اصل یہ ہے کہ "عواطف" کی اصطلاح ناقص ہے۔ تاثری ارادی میلان کی حیثیت سے عواطف کے مفہوم میں حسیت کے علاوہ کچھ اور بھی شامل ہے۔ حقیقی عواطف کی دلالت تعین اور تحریک دونوں پر ہوتی ہے، لیکن عام معنوں میں صرف مقدم الذکر جزو نمایاں ہوتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ عواطف کو "میلانی" کہنا صرف اس کے محرک ہونے کی بناء پر جائز ہوسکتا ہے۔ اب اگر ایک ہی جذبہ بہت سی مختلف اشیاء سے متعین ہوسکتا، تو ایک ہی عاطفہ بھی بہت سے متنوع جذبات کو متعین کرسکتی ہے۔ یہی وجہ ہے، کہ ہم نفس عاطفہ کو کبھی ردعمل نہیں کہتے اس صورت میں تو یہ ردعمل کا آغاز کیا کرتا ہے۔ حقیقی معنوں میں تو روعمل ہمیشہ موضوع کرتا ہے لیکن چونکہ عواطف کا ظہور سب سے پہلے انسانی سطح پر ہوتا ہے، اور یہ فی الواقع اکتسابی ہوتے ہیں، لہذا ہمارا یہ کہنا جائز ہوسکتا ہے، کہ ان کو سیرت سے تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ جذبات کی تعیین میں ان کی کارفرمائی کی اس طرح توجیہ ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم عنقریب بالوضاحت معلوم کریں گے، تشکیل سیرت کا مطلب ہی یہی ہے کہ ابتدا معروض کی طرف سے ہونے کی بجائے موضوع کی طرف سے ہو[1]۔

اب ہم زیادہ تعین کے ساتھ معلوم کرسکتے ہیں کہ سیرت سے ہمارا کیا مفہوم ہے۔ لفظ سیرت کبھی محدود معنوں میں استعمال ہوتا ہے، کبھی وسیع معنوں میں۔ ان میں سے ایک معنی تو ہم کو اس شخصیت کی طرف لے جاتے ہیں جس کی وہ سیرت ہے، اور اس شخصیت کے ارتقا کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں، اور دوسرے معنی ان خصوصیات کی طرف موّدی ہوتے ہیں، جو اس شخصیت کی طرف سے ظاہر ہوتی ہیں۔ ان دونوں معنوں میں فرق بعینہ ویسا ہی ہے، جیسا کہ جڑ اور شاخ، دائرہ اور محیط، مصنف اور تصنیف کے معنوں میں ہوا کرتا ہے۔ ایک کو بدیہی اور خارجی پہلو سے تعلق ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے اس میں اور شہرت میں خلط مبحث کا اندیشہ ہے۔ دوسرے معنی ایسے ہیں، کہ ان کو معلوم کرنے کے لئے ایک نشان راہ کی ضرورت ہوتی ہے،

---

[1] دیکھو باب ۱۴، بند ۸۔ مصنف)

کیونکہ اس کا اشارہ نہ بدیہی پہلو کی طرف ہوتا ہے نہ خارجی پہلو کی طرف سیرت پر اکثر مشاہیر مصنفین (جو زیادہ تر فرانسیسی ہیں) اس اصطلاح کے وسیع تر اور خارجی تر معنوں کو اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد اگلا ابدی قدم یہ ہوتا ہے کہ ہم خصوصیات پر اصطلاحاً اور تقابلی بحث شروع کر دیتے ہیں۔ اب بجائے اس کے کہ ہم نفس سیرت اور اس کے تدریجی ارتقا کی تحقیق کریں، ہم سیرت کے مختلف نمونوں، یا اصناف کو گنوانا شروع کر دیتے ہیں، اور یہاں مصنفین میں اتفاق مفقود ہے۔ پھر ان نمونوں یا اصناف کا انتخاب سیرت بہیئت مجموعی کی بصیرت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ کسی ایک نمایاں خصوصیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ نمایاں خصوصیت، جیسا کہ اس سے قبل بھی کہا جا چکا ہے، قوائے نفسیات کے فرسودہ عقاید پر مبنی ہوتی ہے۔

کانٹ بھی لفظ سیرت کے ابہام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کے دو معنوں میں فرق کرتا ہے۔ ایک معنوں کے مطابق تو یہ ہر شخص میں ہوتی ہے اور دوسرے کے مطابق صرف معدودے چند اس سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ یہ موخرالذکر گویا مجرد معنی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یا وہ سیرت رکھنا مزاج پر موقوف ہوتا ہے لیکن ایک سچی سیرت سے ایک ایسا موضوع مدلول ہوتا ہے جس کو ایک ایسی چیز کا شعور ہے، جس کو اس نے خود حاصل کیا ہے۔ ہماری مراد خود ساختہ اصول کے مطابق ضبط نفس سے ہے، سوال یہ نہیں کہ فطرت و سرشت (یعنی ذکاوت مزاج) ایک شخص کو کس سانچے میں ڈھالتی ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شخص خود اپنے آپ کو کس سانچے میں ڈھالتا ہے۔ ذکاوت اس کو ان خدمات کے لحاظ سے قیمتی بنا سکتی ہے، جو وہ سرانجام دے سکتا ہے مزاج کی وجہ سے وہ یار باش اور خوش طبع ہو سکتا ہے لیکن سیرت اس میں وہ باطنی فضیلت پیدا کرتی (یا کر سکتی ہے) جو تقدیر و تخمین سے بالاتر ہے[1]۔

---

[1] خطوط وحدانی کے الفاظ اس لئے اضافہ کئے گئے ہیں کہ خود کانٹ لفظ سیرت کو خالصۃً اخلاقی معنوں میں استعمال کرنے کی طرف مائل تھا۔ کانٹ نے قیمتوں اور باطنی فضیلت میں جو فرق بیان کیا ہے اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ مقدم الذکر قانون تعلیل عامل کے تحت آ سکتی ہیں لیکن اس کا خیال تھا کہ سیرت لاحد و نہایت کمال کی طرف ترقی کر سکتی ہے اور اس میں وہ فضیلت پیدا ہو سکتی ہے جو ہر قیمت سے بالاتر ہے۔ (مصنف)

تشکیل سیرت بحیثیت ارتقائے شخصیت

(۵) ان ہی محدود معنوں میں سیرت کے اکتساب پر ہم یہاں غور کرنے والے ہیں۔ اس سے سیرتیات اور (Axiology) کا تعلق فوراً ذہن میں آتا ہے۔ اس کی طرف ہم عنقریب اشارہ کریں گے۔ سردست دو قابل غور باتیں ایسی ہیں، جو سیرت کے معنوں پر ہماری گزشتہ بحث سے منکشف ہوئی ہیں (۱) سیرت کے وسیع معنوں میں جو دو عناصر شامل ہیں یعنی نام نہاد فطری یا خارجی اور روحانی یا داخلی ان میں وضاحت کے ساتھ تمیز کی جائے۔ اور (۲) تشکیل سیرت کے محدود معنوں میں شخصیت کے ارتقا کا رتبہ یا درجہ زیادہ اہمیت رکھتا ہے نہ کہ نمونہ یا صنف کا تنوع یا ثبات۔ ان دونوں باتوں سے سیرتیات اور حیاتیات کے درمیان ایک تعلق، بلکہ کہنا چاہیئے کہ مشابہت پر دلالت ہوتی ہے۔ اس پر ہم غور کریں گے، ممکن ہے کہ اس سے ہماری بحث میں ہم کو مدد ملے لیکن اس کی حیثیت "جملہ معترضہ" کی ہوگی۔ حیات حیوانی اور تجربہ انسانی دونوں میں جس قدر نیچے ہم اترتے جاتے ہیں، تقدم بالعمل، یا انتخاب اسی قدر کم ہوجاتا ہے، اور جس قدر اوپر ہم چڑھتے ہیں، مطابقت کا دائرہ اسی قدر وسیع، اور تنوع و اختلاف اسی قدر زیادہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن ان میں ایک اہم فرق ہے۔ زندگی کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ یہ داخلی تعلقات اور خارجی تعلقات کا انضباط ہے۔ یعنی یہ کہ یہ براہ راست استمرار ذات کی طرف مودی ہوتی ہے۔ لیکن سیرت اپنے آپ کو خارجی تعلقات کی باطنی تعلقات سے ایک خاص مطابقت میں ظاہر کرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہاں غایت زمانی شعور کا تحقق، ذات کی اصلاح، ہے فرد انسانی صرف "کنواں کھود کر پانی ہی نہیں پیتا" وہ قیمتوں کی دنیا میں زندگی بسر کرتا ہے، اور ایسے نصب العین رکھتا ہے، جن کے حصول میں وہ کوشاں رہتا ہے[1]۔

---

[1] اس میں شبہ نہیں کہ ہر شخص کے لئے ایک وقت ایسا آتا ہے جس میں عوارض حالات کی پابندیاں اور

لیکن اس کے علاوہ ایک فرق اور بھی ہے۔ حیاتیات میں ادنیٰ صورت سے اعلیٰ صورت کی طرف ترقی ایک قبائلی[1] ارتقائی عمل ہے لیکن سیرتیات میں یہ ایک شخصی[2] ارتقائی عمل ہے[3] یعنی یہ کہ تشکیل سیرت کا حیاتیاتی مقابل انواع کے ترقی پذیر نشو و نما میں ملتا ہے، نہ کہ ایک فرد حیوان کی طبعی تاریخ میں۔ جو کام کہ حیوان نہیں کر سکتا، وہ انسان کر سکتا ہے۔ ھیگل کا قول ہے کہ "حیوان کے لئے انواع کا عمل قوت حیات کا منتہائے کمال ہے" چیتا اپنی کھال نہیں بدل سکتا، بلکہ کہنا چاہیئے کہ اس کو یہ علم ہی نہیں ہوتا، کہ اس کے کھال بھی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابھی ترقی ہی نہیں کرتا، کہ خود اپنے لئے موجود ہو"۔ مختصر یہ کہ "فوریت اور انفرادیت[4] حیوان کے تمام تجربہ کی خصوصیت ہے۔ اس میں تصورات کے سلسلے نہیں ہوتے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ یجیاں استمرار ذات کو تحقق ذات کی شرط کے طور پر بھی توجہ کا نقطہ اجتماع بنا دیتی ہیں۔ ایسے اوقات میں انتخاب صرف وسائل وجود کی کشمکش تک محدود رہتا ہے۔ اور آزادی کے ساتھ انتخاب کئے ہوئے مقاصد و غایات کی کوشش حصول خارج از بحث ہو جاتی ہے۔ بعضوں کے لئے یہ آفت عارضی نہیں بلکہ دائمی ہوتی ہے۔ یہ لوگ وہ ہوتے ہیں جن کی شکایت ہمیشہ یہ رہتی ہے کہ "ان کو موقعہ ہی نہیں ملا"۔ اس میں شبہ نہیں کہ معلمین اخلاق کا مصیبتوں کی برکات اور ترفہ کی آفات پر وعظ صداقت رکھتا ہے لیکن پھر بھی یہ ایک واقعہ ہے کہ سیرت کا ارتقا صرف اس جگہ ممکن ہوتا ہے جہاں ایک شخص تحقق ذات کے مواقع خود پیدا کر سکتا ہے۔ جس نسبت سے کہ یہ مواقع ناقص ثابت ہوتے ہیں، اسی نسبت سے سیرت کا ارتقا رک جاتا ہے اگرچہ زندگی باقی رہتی ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہیے کہ جو عوارض حالات ایک شخص کے راستے میں موانع پیدا کرتے ہیں، ان کا انحصار ان غایات پر ہوتا ہے جن کے حصول کی وہ کوشش کر رہا ہے جس قدر ارفع یہ غایات ہوتی ہیں، اسی قدر کم اہمیت عوارض حالات کی ہوتی ہے (مصنف)

[1] (Phylogenetic) [2] (Ontogenetic) [3] بظاہر معلوم ہوگا، کہ یہ بیان باب ہفدہم کے اس بیان کے متعارض ہے، جہاں نفسی تکوین اور حیاتیاتی شخصی ارتقا میں مشابہت کی وکالت کی گئی ہے (دیکھو بند ۱ر ۲) لیکن وہاں یہ مقابلہ نفسیاتی فرد کے ارتقا کے تعلق سے تھا، نہ کہ عیسی فرد کے ارتقا کے تعلق سے۔ یہ امر واقعی کہ تاریخی شخصیتیں نہ صرف یہ کہ منفرد مخصوص ہوتی ہیں، بلکہ یہ بہت مختلف نفسیاتی مراتب بھی اکتساب کر سکتی ہیں، اس وقت ہمارے پیش نظر نہ تھا۔ (دیکھو بند ۲) لیکن چونکہ شخصی ارتقا میں بازآفرینی (Palingenesis) ہوتی ہے، اور اس لئے یہ قبائلی ارتقا (Phylogeny) کو فرض کرتا ہے، لہٰذا ان دونوں میں بالآخر کوئی حیاتیاتی تعارض نہیں۔ اس واقعہ سے وہ نفسیاتی فرق واضح ہو جاتا ہے جس کی طرف ہم نے یہاں اشارہ کیا ہے (مصنف) [4] دیکھو باب ہفدہم بند ۲ (مصنف)

لہذا یہ کوئی تجویز نہیں کر سکتا۔ چنانچہ یہ مثالات اختراع کرتا ہے، دکھانا پڑتا ہے[1] کہ انسان کے مقابلے میں اعلیٰ ترین حیوان بھی ایک مشین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لائبنٹز نے روح حیوانی کو تو ان مشین سے تشبیہ دی جس کو خدا نے اختراع کیا ہے، اور نفس ارواح کے متعلق کہتا ہے کہ "ان میں سے ایک اپنے اپنے حلقہ میں ایک چھوٹی سی خدائی کے مانند ہے۔۔۔ ان میں سے ہر ایک گویا ایک مخصوص کائنات ہے (یعنی ایک کائنات میں ان کا مخصوص نقطۂ نظر ہے)، جہاں یہ بعض حیرت انگیز کام کرتی ہے"۔ دوسرے الفاظ میں روح بننے یعنی ذاتی شعور اور تفکر کو اختیار کرنے تک ہر شخص کائنات کے مقابلے میں خود اپنے لئے وجود کا اکتساب کرتا ہے، اور بالواسطہ کام کرنا شروع کرتا ہے، اور خود اپنے کردار سے اپنے آپ کو بناتا ہے۔

یہی وہ عمل ہے، جس میں عینی افراد تھوڑے یا بہت اوپر چڑھتے (یا نیچے اترتے) ہیں۔ یہی وہ میزان مراتب ہے، جس کا حیاتیاتی متقابل قبائلی ارتقا میں ملتا ہے۔ لیکن حیاتیات میں ان فروق مراتب کا اطلاق صرف انواع پر ہوتا ہے، اور یہ زیادہ تر طبعی ارتقا کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ سیرتیات میں ان فروق کا اطلاق عینی افراد پر ہوتا ہے، اور یہ زیادہ تر بحیثیت شخصیت ان کے مختلف ارتقاؤں کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ یہ فرق بہت اہم ہے۔ یہ محض درجہ ہی کا فرق نہیں، بلکہ مقولہ کا فرق بھی ہے۔ ان دونوں میں واحد تسلسل صرف وہ ہے، جو ہر ارتقا سے مدلول ہوتا ہے، یعنی تدریجی عروج، یا ممکن ہے کہ تدریجی زوال[2]۔ فطرت کو "روح کی ڈیوڑھی" کہنے میں ہیگل اس

---

[1] اس ابہام کے باوجود جس پر ڈاکٹر میک ٹیگارٹ نے زور دیا ہے، سطح حیات سے سطح روح کی طرف انتقال کے متعلق ہیگل کا تمام بیان بہت بصیرت افروز ہے۔ یہ بصیرت افروزی کم از کم اس وقت تو ضرور ہوتی ہے، جب ہم اس بیان کی نفسیاتی تاویل کرتے ہیں۔ جب ہیگل کہتا ہے کہ "محض بلاواسطہ اور منفرد قوت حیات کی موت روحانیت کی ترقی ہے" تو کیا اس کی مراد یہ نہیں ہو سکتی کہ یہ ترقی "صادق و خیر کے تصور" یعنی ایک نئی پیدائش کی طرف ہوتی ہے؟ بین الموضوعی تعامل انفرادیت کا خاتمہ کرتا ہے جس طرح کہ بار بار موضوعی نقطۂ نظر جہاں طرح حائل ہوتا ہے، بلاواسطیت یا فوریت کے لئے مہلک ہے (مصنف)۔ [2] قبائلی ارتقا اور شخصی ارتقا دونوں میں انحطاط ایک نادر الوقوع، اگرچہ باقاعدہ حیاتیاتی عمل ہے۔ سیرتیات میں اس کے متقابل بھی ملتے ہیں، جس طرح وہاں انواع کے سلسلے ہوتے ہیں، جن کو ساکن یا جامد اضافہ کہتے ہیں، جن میں نہ عروج ہوتا ہے نہ زوال، اسی طرح یہاں

تسلسل کو تسلیم کر لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی جاندار فرد کی انفرادیت اور بلاواسطیت کا مقابلہ اُس جمہوریت اور ماورا موضوعی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں جو "روح" اور شخصیت سے بدول ہوتی ہے، وہ اس اعلیٰ مقولہ کا انکشاف کرتا ہے، جس سے ان کو تعلق[1] ہے۔ اس شخصیت کے ناقابلِ تحویل اقل سے آگے اس کی عام ترکیب کو ہم نے اس مقالہ میں معلوم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اب کہ ہم نے ان مسائل کو صاف کرنے کی کوشش کی ہے، جن سے یہ گھرا ہوا ہے، ہمارے لیے صرف یہ کام باقی رہ گیا ہے، کہ ہم عینی فرد کو اس کے برابر لانے کی کوشش کریں۔ یہ مقدمات گو کٹھن اور تعب انگیز تھے، لیکن یہ آخری قدم مختصر ہوگا۔

جو کچھ ہم نے اس وقت تک کہا ہے، اب ہم اس کو ایجازاً بیان کریں گے۔ ہم افراد انسانی کو اشخاص اس وقت کہتے ہیں جب وہ "مجھ" اور "میرا" کے متعلق قابلِ فہم گفتگو کر سکتے ہیں۔ ہماری مراد یہ ہے، کہ جب ان کو ذات کا اُس حیثیت سے شعور ہونے لگتا ہے، کہ یہ ہر اس چیز کے ساتھ مسلسل تعلق رکھتی ہے جو اس پر اثر کرتی ہے۔ اور جس پر یہ اثر کرتی ہے۔ حالات و مواقع کا محض وقوف ہی نہیں بلکہ ان کی طرف طلبی رویہ وہ چیز ہے جو ایک شخص کو دوسرے سے تمیز کرتا ہے۔ "میرا" "مجھ" کے ساتھ متغیر ہوتا رہتا ہے، اگرچہ انجام کار سب کے لیے ایک ہی معروضی کائنات ہے، اور اگر موضوعی انتخاب کو صرف کائنات سے تعلق ہوتا ہے، تو پھر عالم جو ہر میں شعور نیپائر کے مماثل ہے "لہذا موجود ہے" کے علاوہ اور کچھ کہنا ممکن نہ ہوتا۔ لیکن اس عالم زمان و تغیر میں "موجود ہے لہذا عامل ہے" [illegible] بھی اسی قدر صحیح ہو سکتا ہے۔ یہاں کون ہمیشہ تکون ہوتا ہے اور ارتقا آگے بڑھنے پر بھی دلالت کرتا ہے اور تکون وجود پر بھی۔ اس کا مطلب یہ ہے، کہ ایک انسان کی شخصیت کا انکشاف اس حالت میں نہیں ہوتا جس میں وہ ہے بلکہ اس حالت میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ اقوام یا جماعات اور افراد ہوتے ہیں جن کے متعلق یہی کچھ کہا جا سکتا ہے۔ یہ مثالیں [illegible] کی تفاصیل سے تعلق رکھتی ہے، جو ہماری بحث سے خارج ہے (مصنف)۔ [1] یہ اعلیٰ مقولہ یعنی وقوف ذات ڈاکٹر میک ٹیگارٹ کے خیال کے مطابق اب شعور ذات کے ساتھ متحد کر دیا گیا ہے جو صادق اور خیر کی تجربہ کرنے والے کے لئے تصریح و توضیح کرتا ہے (مصنف)

ہوتا ہے جس میں آنے کی کوشش کر رہا ہے لیکن کسی نصب العین کے شخصی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ نصب العین اس کا اپنا ہو اور خود اسی میں اس کا آغاز ہو، اس کی غایت اور منزل مقصود خواہ کسی قدر غیر شخصی ہو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ثبات بحیثیت بنائے ترقی اور اس ترقی کا راستہ متعین کرنے میں جدت واجتہاد، یہ دونوں ہر جاندار شخصیت کی ضروری شرائط ہیں۔ اب ہم ان ہی شرائط کے لحاظ سے یعنی افراد کے عام معائنہ کی کوشش کریں گے۔

حیوان کا آغاز اور انجام تو جبلتوں کے ثبات و جمود میں ہوتا ہے۔ یہ شروع سے آخر تک اپنی نوع کی سطح تک محدود رہتے ہیں۔ لیکن انسان بچپن کی تخیل کرنے والی ذات کے راستے سے اس سطح سے ایک معقول اور خود مختار ہستی تک ترقی کرنے میں شخصی ثبات و استواری کو رفتہ رفتہ حاصل کرتا ہے[1] لیکن سب جانتے ہیں، کہ اکثر لوگ ایسے ہیں جو مکمل طور پر، اور ہر طرح سے کبھی بھی ابجد سے آگے نہیں بڑھتے۔ یہ کبھی "بالغ العمر" نہیں کہے جا سکتے۔ یہ عمر بھر ایک حیثیت، یا بہت سی حیثیتوں[2] سے بچوں کے مانند ہوتے ہیں۔ دیبو بھی ان کو رکے ہوئے ارتقا کی سقیم مثالیں کہتا ہے لیکن ان پر اس قول کا اطلاق صرف نچلی حد پر ہوتا ہے۔ ایک جزئی اور ناقص ارتقا تو ہر ایک میں ہوتا ہے۔ بقول فوکمان یہ لوگ سیرت کے بعض خصائص کا تو اظہار کرتے ہیں، لیکن ان کی اپنی کوئی متعین سیرت نہیں ہوتی۔ ہم اپنے مقاصد کے لئے دیبو کی متابعت میں ان کو اپنی بحث سے خارج کر سکتے ہیں۔

---

[1] دیکھو باب پانزدہم بند ا، باب شانزدہم بند ٢، باب ہفدہم بند ٢ (مصنف)

[2] سیرت کی استواری اور اس کے استحکام کے ساتھ قریبی تعلق رکھنے والی وہ چیز ہوتی ہے جس کو "سیرت کی قوت" کی مبہم اصطلاح سے ظاہر کیا جاتا ہے۔ اب ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنے موضوع بحث سے ہٹ کر موخر الذکر اصطلاح کی مزید تعریف اور ان دونوں میں تمیز کرنے کی کوشش کریں گے۔ کوئی شخص بھی سیرت کی قوت کو جذبہ کے اشتداد کے ساتھ گڈمڈ نہیں کرتا۔ موخر الذکر سیرت کی قوت کی علامت نہیں بلکہ ضعف سیرت کی علامت ہے۔ پھر محض خود رائے ارادہ ذاتی یا احمقانہ ضد اور ہٹ کو بھی قوت سیرت کا ہم معنی نہیں کہا جاتا، کیونکہ یہ بھی فقدان قوت کی نشانی ہے۔ مختصر یہ کہ قوت سیرت کا وجود بغیر استواری و استحکام کے

اجتہاد وحدت کی شہادت تو ایک بچہ میں بھی اس وقت تک مل سکتی ہے جب وہ بالغ العمر شخص کے ورثہ و ترکہ کا مالک ہو جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے ممکن ہے کہ وحدت کی استواری اور اس کے استحکام سے محروم ہو۔ بظاہر تو یہ عجیب معلوم ہوتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ بچہ اور جوان انسان میں بڈھوں کی نسبت اجتہاد وحدت میں زیادہ ہوتی ہے لیکن اس امر واقعی کی توجیہ اجتماعی ماحول کے اثر سے ہو جاتی ہے[1]۔ اکثر اشخاص اپنی زندگی کی تشکیل (Gens moutonniers) ہو جاتے ہیں۔ تاہم ممکن ہو سکتا ہے کہ وہ اشخاص ہوں لیکن ان کی نفسیاتی شخصیت صفر ہوتی ہے۔ کانٹ ان کو ایک ذی سیرت انسانی کا نقال بند رکھتا ہے۔ ربیو نے ان کو بے شکل کا نام دیا ہے کیونکہ نفسیاتی حیثیت سے ان کی کوئی ایسی

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ نہیں ہو سکتا لیکن پھر بھی یہ دونوں غیر منفک اور لازم ملزوم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک معنوں میں قابل تمیز ہیں۔ دوسرے الفاظ میں استواری اور استحکام ایک سکونی خیال ہے جو اُبھار و کشش کے برخلاف اس کا اظہار مشکل اور دون ہمتی اور وسواس شیطانی کا مقابلہ کرنے میں ثابت قدمی میں آتا ہے۔ بعض لوگ ایک میں تو بہت طاقتور ہوتے ہیں لیکن دوسرے کے لحاظ سے وہ اسی قدر طاقتور نہیں ہوتے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس سے بھی قوت مراد ہوتی ہے۔ لیکن قوت ایک حرکی خیال بھی ہے یہی وجہ ہے کہ جیسا کہ ملاپرت (Malapert) نے کہا ہے، ہم اشخاص کو دو قسموں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک تو وہ جو خود اپنے "مالک" ہیں اور دوسرے وہ جو "اصحاب فعل" ہیں۔ جو توانائی کہ اصحاب فعل ظاہر کرتے ہیں یعنی ان کی "طاقت عمل" وہ زیادہ تر ایک موہبت یعنی جسمانی یا عقلی زور ہوتا ہے جو اولاً صلاحیت کا نتیجہ ہوتا ہے اور عمر اور صحت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ لیکن ان معنوں میں طاقت کو، دولت کی طرح، ان ذرائع کے ہم معنی سمجھا جا سکتا ہے جن پر موضوع کو قدرت حاصل ہے نہ کہ نفس موضوع کی صفت کے۔ تاہم موضوع و معروض کے جس تعامل کو ہر تجربہ شامل ہے اس سے ان دونوں میں کسی نہ کسی قسم کی داخلی فعلیت مدلول ہوتی ہے۔ ہم بلاتامل مادہ کی طرف توانائی بالفعل اور توانائی بالقوہ منسوب کرتے ہیں لیکن "نفسی توانائی" کی اصطلاح بعض کے نزدیک ایک کھلی ہوئی فضیحت ہے اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اس تصور کا سرچشمہ مادہ ہے نہ کہ ذہن۔ ہم خود جدوجہد کر سکتے اور کرتے ہیں۔ ہم میں طاقت ضرور ہے لیکن یہ طاقت غیر محدود نہیں (دیکھو کتاب اول باب سیزدہم بند ۶، باب سوم بند ۳؛ باب دہم بند ۲) لیکن بحیثیت محض طاقت، یہ نفسی توانائی طبیعی توانائی کی طرح، بلاسمت ہوتی ہے اگرچہ یہ تجربے کے انتساب کے لئے ضروری ہے۔ لہٰذا یہ سیرت کی طرف اشارہ نہیں کر سکتی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے بہت سے اساسی مسائل پیدا ہوتے ہیں جن پر بحث کرنے سے ہم نفسیات کے دائرے سے خارج ہو جاتے ہیں اور اصل میں تو ہم کو ان سے کوئی سروکار نہیں (مصنف)

[1] دیکھو باب ہفدہم، بند ۳ (مصنف)

صورت نہیں ہوتی جس کو وہ اپنا سکیں۔ ان کی نوعیت اور ماہیت ان کے مقامیت پر موقوف ہوتی ہے۔ لیکن ڈیوی یہاں پر پھر مبالغہ کرتا ہے۔ تقلید و نقالی میں بھی کچھ نہ کچھ موضوعی انتخاب اور سیرت ہوتی ہے۔ اور جب اصل کو موضوع کے اپنے نصب العین کی تمثال کے طور پر منتخب کیا جائے، تو موضوعی انتخاب اور سیرت بہت زیادہ ہوتے ہیں تاہم اس وقت ہمارے پیش نظر ہمدردی کی کشش نہیں، جو ہو سکتا ہے کہ شخصی ارتقا میں مدد کرے۔ ہمارے پیش نظر رعب کا وہ غلبہ ہے، جو انجام کار اس ترقی کو روکنے کی طرف مائل ہوتا ہے۔ "اصول تقلید" (یہ اصطلاح ڈارون کی ہے) ممکن ہے کہ ذکاوتوں کی ترقی میں مدد اور آسانیاں پیدا کرے لیکن یہ سیرت کے نشوونما میں مانع آتا ہے۔ یہ ایک سپاہی کی تربیت تو کر سکتا ہے لیکن عام انسانوں کی تربیت نہیں کر سکتا۔ ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کے کردار میں وہ تمام استواری و استحکام ہو، جس کا اتباع رسوم مقتضی ہے، لیکن یہ محدود معنوں میں اس نسبت سے سیرت سے محروم ہوتا ہے جس سے کہ وہ شخصی مبادلات، ذاتی اعتقادات اور اپنی زندگی کے کسی نصب العین سے محروم ہے۔ پھر سیرت کے مبادی و اصول کے لحاظ سے بھی وہ ڈیوی کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں رکھتا۔ اس کو اس مجموعِ افراد کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے، یہ اتحاد بلحاظ ذاتی خصوصیات کے ہو، یا بلحاظ پیشہ کے، یا کسی اور حیثیت سے۔ لیکن اس قسم کی فروعی نفسیات، جس کو سیرتیات سے تقابلہ بھی کیا جا سکتا ہے، ہم سے کوئی تعلق نہیں رکھتی ہم شخصیتوں کے اصول اصطلاقات سے آگے نہیں بڑھنا چاہتے۔

اب سوال یہ ہے کہ ہم عینی افراد میں بحیثیت اشخاص نفسیاتی مراتب کے لحاظ سے کس طرح تمیز کریں گے، یا ایک ہی فرد کی اس حیثیت سے ترقی کو کس طرح واضح کریں گے؟ اس سوال سے ہم (axiology) اور سیرتیات کے اس تعلق کی طرف عود کرتے ہیں، جس کی طرف ہم نے اس بند کے شروع میں اشارہ کیا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ شخصیت اور قیمتیں ایک دوسرے میں متضمن ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں، کہ

؎ دیکھو باب دوازدہم بند ۲ (مصنف)

قیمتوں اور محرکات کو مدارج مراتب سے متصف کرنے کا واحد نفسیاتی معیار ہمارے پاس ذی فکر و ذی ارادہ ذات ہے[1]۔ اب جہاں تک کہ نفسیات کو تعلق ہے شخصیتوں کے رتبے یا ان کی ترقی کی تعیین کی واحد بنا اُن ترتیبی ترجیحات پر مشتمل ہوتی ہے، جو ان شخصیتوں کی زندگی کے نصب العینوں سے منکشف ہوتی ہیں۔ دنیا کا اندازہ کرنے میں فرد خود اپنا ایک رتبہ مقرر کرتا ہے یعنی یہ کہ اگر عالمِ صغیر[2] معلوم ہو جائے تو انسان بھی دریافت ہو جاتا ہے[3]۔ اس کی دنیا اس کی دلچسپیوں سے محدود ہوتی ہے۔ جس قدر تنگ یہ دلچسپیاں ہوتی ہیں، اسی قدر تنگ اس کی دنیا ہوتی ہے، اور شخصی ارتقا کی میزان میں جس قدر نچلا درجہ اس کا ہوتا ہے، اسی قدر کم علم اس کو اپنا، یا اپنے امکانات کا ہوتا ہے[4]۔ اس کے برخلاف جس قدر وسیع وہ دنیا ہوتی ہے، جس پر اس کی زندگی کی سکیم حاوی ہوتی ہے، اسی قدر زیادہ باقاعدہ اور متحد اس کے عواطف اور عملی ضوابط ہوں گے۔

طبعاً تو جب ایک فرد نابالغی کے زمانے سے بلوغت کی طرف بڑھتا ہے، تو گویا اس میں ترقی ہوتی ہے، اور جس طرح وسیع تر تجربہ نئی تشفین کا باعث ہوتا جاتا ہے اسی طرح ممکن ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے بہت سے "اصنافِ سیرت" کا اظہار کرے۔ پھر جب ہم وحشی اقوام کا مقابلہ متمدن اقوام سے کرتے ہیں، تب بھی ایسا ہی نشو و نما ظاہر ہوتا ہے۔ یہاں "حس" کی جگہ عواطف، اور گریز یا خواہشات کی جگہ مستقل ضوابط لے لیتے ہیں۔ حیوانی اور صغر سن کا جوشِ فوریت اور محض قوتِ حیات کی ادنیٰ سطح سے اس اعلیٰ سطح کی طرف انتقال کی علامت ہوتا ہے، جہاں ذی فکر اور ذی ارادہ ذات اپنے آپ کو عوارضِ حالات کی اس رو سے

---

[1] دیکھو باب شانزدہم، بند ۲ و ۳ (مصنف) [2] Microcosm [3] دیکھو باب ہفدہم بند ۲۔ یہاں مذکورہ بالا حیاتیاتی تماثیل بہت بصیرت افروز ہیں۔ ایک حیوان اسی قدر عالی مرتبت ہوتا ہے جس قدر وسیع اس کا وہ دائرۂ زمان و مکان ہوتا ہے جس کے مطابق وہ اپنے کردار کو منضبط کرتا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ ایک شخص نفسیاتی یا سیرت کی میزان میں اسی قدر عالی مرتبت ہوتا ہے جس قدر زیادہ بعید اور ہموزوں اس کی وہ غایات ہوتی ہیں جن کے حصول کی کوشش کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھو سپنسر کی کتاب Data of Etbics باب ہشتم و ہفتم خصوصاً باب ہفتم (مصنف) [4] دیکھو باب یازدہم بند ۱ (مصنف)

صراحتہ تمیز کرتی ہے اور اپنے آپ کو اس رد کا مقابل بناتی ہے جس میں وہ اس سے قبل کم و بیش بے بسی کی حالت میں بہی چلی جارہی تھی۔ بقول ہیگل عالم ارواح کی خوشبو انسان میں سے آنے لگتی ہے اور وہ ایک ذی سیرت شخص کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے۔ اب یہ ایک ایسا انسان بن جاتا ہے جو اپنے ارادہ کا مالک ہے جس قدر زیادہ واحد اور راسخ اس کا مقصد ہوتا ہے اور جس قدر زیادہ "باطنی" اس کی وہ ذات ہوتی ہے جس کو وہ متحقق کرنے کی کوشش کررہا ہے اسی قدر زیادہ اس کی ترقی ہوسکتی ہے۔ لیکن یہ ترقی اگرچہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے تو ترقی ہوتی ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ اخلاقی حیثیت سے تنزل ہو۔ کانٹ بھی اس بات کو تسلیم کرتا تھا کہ "ایک بدسیرت شخص اپنے مقررہ ضوابط کی تعدی کی وجہ سے ہم میں نفرت کا جذبہ برانگیختہ کرتا ہے لیکن پھر بھی یہ اس نیک طینت شخص کے مقابلے میں قابل تعریف ہے جو کوئی سیرت ہی نہیں رکھتا"۔ یہ نیک ہو، یا بد، اس میں شبہ نہیں کہ یہ بھی بڑی حد تک شخص ہے اور نفسیاتی حیثیت سے اسی قدر زیادہ سیرت رکھتا ہے جس قدر زیادہ اظہار وہ غایت کی تنہائی کا کرتا ہے اور جس قدر کم آبائی سے وہ اس سے منحرف ہوتا ہے اور جس قدر وسیع اور منطابق یہ غایت ہوتی ہے۔

اس قسم کی شخصیت کے ارتقا میں حالت بحران کا واقع ہونا اصول ہے، نہ کہ استثنا، خصوصاً اس وقت جب تمام اشیاء کا مکمل تجاوز عن القیمت قدیم زندگی کو جدید زندگی سے علیحدہ کرتا ہے نفسیاتی حیثیت سے اس کے علاوہ کچھ اور ہو بھی نہیں سکتا، کیونکہ جس قدر گہرا یہ تغیر ہوتا ہے اسی قدر مرکزی اس کا ہونا ضروری ہے۔ برگ نے ایک جگہ کہا ہے کہ "جو شخص روح کو باطن کی طرف متوجہ کرتا ہے وہ اس کی تمام طاقتوں کو مجتمع کرتا ہے اور اس کی وسیع تر و قوی تر پرواز کے قابل بناتا ہے"۔ یہ ایسا امر واقعی ہے جس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے[1] جس چیز کو مذہب میں "ہدایت" یا "دوسری"

---

[1] یہاں تک کہ شوپنہاور بھی اس کو تسلیم کرتا ہے جس نے اپنے اساسی عقیدہ کے ساتھ "مشرقی مابعد الطبیعات" کی مدد سے متحد کیا (مصنف)

پیدائش کہتے ہیں وہ اس کی نمایاں ترین مثال ہے[۱]۔ یہ "تغیر قلب" اکثر فریب وہم ہوا کرتا ہے، اور اس کی اصلیت بھی محض "مزاجی" ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات یہ حقیقی بھی ہوتا ہے۔ اور جن لوگوں کو جیمس نے "مذہبا نادر طبع" کہا ہے، ان میں تو یہ اس قدر موثر ہوتا ہے، کہ تمام دنیا اس کا احترام کرنے پر مجبور ہوتی ہے۔ یہی وہ لوگ تھے، جنہوں نے دعویٰ کیا، کہ وہ دنیا پر غالب آچکے ہیں، اور یہ کہ اگرچہ وہ دنیا میں ہیں لیکن اہل دنیا سے نہیں"۔ انہوں نے اس "امن کو پا لیا ہے، جو تمام فہم سے بالاتر ہے" انہوں نے "تمام کام کرنے کی طاقت کو ایک باطنی اور روحانی وجود کے شعور میں موجود پایا ہے جو ان کے شعور ذات سے بھی زیادہ عمیق ہے۔ کہنا چاہیئے کہ اعلیٰ ترین معنوں میں یہ شادکیشی کی حالت ہے کیونکہ ان کا خیال ہے کہ جس "رہنما ذات" نے اس نئی زندگی کو پیدا کیا ہے وہ "الٰہی" تھی۔ اس پر اسرار، اور بظاہر روحانی سرچشمہ کے متعلق ہم کچھ ہی کہیں جس کی طرف انہوں نے مرافعہ کیا، لیکن اس میں کلام نہیں ہو سکتا، کہ ان کی زندگیوں نے ان کے اقوال کی تصدیق کی۔ وہ یقیناً گوشت و پوست کی کمزوریوں انسانوں کے خوف اور ان زمانی اندیشوں اور تشویشوں پر فائق ہیں جو اکثر دل کو غلام بنائے رکھتے ہیں اور جو شاید "کراہت ذات اور یاس ذات" کی طرف مودی ہو سکتے ہیں اور جن سے نجات

---

[۱] جو بات کہ اس کے لیئے صحیح ہے، وہی کمتر درجہ میں بحران کی تمام حالتوں کے لیئے بھی صحیح ہے لہذا ان کی طرف خاص طور توجہ کیے بغیر ان کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے لیکن مناسب ہوگا، کہ جس ذات کو "ذات بد" کہا گیا ہے، اس میں اس قسم کے بحران کی ایک مثال پر غور کر لیا جائے۔ اس قسم کی سب سے پہلی مثال جو ہمارے ذہن میں فوراً آتی ہے وہ شیکسپیئر کے ڈراما رچرڈ سوم میں ڈیوک آف گلاسٹر کی ہے، اگرچہ واقعہ یا افسانہ میں اس سے بہتر اور مثالیں بھی مل سکتی ہیں۔ یہ ڈیوک اپنی ذاتی بدصورتی اور مکروہ کمرونی کی وجہ سے اپنے بھائی کی اوائل حکومت کے درباری لہو لعب میں شریک نہ ہو سکتا تھا۔ لہذا وہ اس ڈراما کے پہلے سین میں اپنی خود کلامی کو اس فیصلہ پر ختم کرتا ہے کہ

"چونکہ میں اپنے آپ کو عاشق ثابت نہیں کر سکتا، لہذا میں نے عزم راسخ کر لیا ہے کہ میں اپنے آپ کو پاجی ثابت کرونگا، اور ان دنوں کی بیکار اور بیجان مسرتوں سے نفرت کرونگا"

اور اس نے اپنے آپ کو ایسا ہی ثابت کیا اپنی موت سے قبل کی رات کو "میں پاجی ہوں" اس کے تقریباً آخری الفاظ تھے۔ مصنف

صرف اس نئی "پیدائش" سے ہوتی ہے۔ اس طرح کم از کم ان مذہبی نادر طبیع لوگوں کے لئے "منقسم ذات" کا خاتمہ ہوا، اور اس کی جگہ اس باطنی امن و اتحاد نے لی جن کے متعلق ان کا دعوی ہے کہ انہوں نے ان کو پا لیا ہے۔ ایک نگاہ اور ایک غایت کی وجہ سے ان کی تمام ہستی روشن اور مسرت سے پر نظر آنے لگی بلحاظ ذہن و ارادہ انہوں نے تمام حقیقت کی بنا اور تمام خیر کے سرچشمہ کے ساتھ اتفاق کیا۔ اب اس کے بعد ان کا مخالف کوئی بھی ہو، ان کو کسی سے خوف کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ وہ اس پر ثابت قدم رہے، اور اپنے وسیع ترین عمیق ترین اور اعلیٰ ترین علم کے لئے زندگی میں اپنے آپ کو وقف کیا، اور موت کے وقت ان کے ساتھ وفاداری کی قیمتوں کی میزان میں اعلیٰ ترین کو انہوں نے موضوعی انتخاب سے حاصل کیا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ بحیثیت شخصیتوں کے، انہوں نے اعلیٰ ترین مراتب کو پا لیا۔ ان کی دنیا خود غرضانہ دلچسپیوں سے محدود نہ تھی، کیونکہ وہ خدا سے محبت کرتے تھے، جس میں، جس کی وجہ سے، اور جس کے لئے، تمام اشیا ہیں۔ رہ گئے وحدت، استواری و استحکام اور اجتہاد، سو ان سے آگے اور کوئی چیز نظر ہی نہیں آتی۔ ان کے بعد کوئی مزید حالت بحران نہیں، صرف ترقی ہے۔ ہم نہایت شد و مد کے ساتھ دعوی کرتے ہیں، کہ اس سے حیات بالا یان میں کمی نہیں آتی، کہ اس کا نام نہاد شعور، ہی علمیاتی نقطۂ نظر سے ناقابل تصدیق ہو سکتا ہے۔ اس وقت ہم کو صرف نفسیاتی امور واقعیہ سے تعلق ہے، اور یہ امور بالکل غیر مشتبہ ہیں۔ بعض لوگ جواب دینے کی طرف مائل ہوں گے کہ یہ امور واقعیہ نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کمیاب اور خوبصورت نصب العین ہیں لیکن یہ جواب بھی بے کار ہے۔ لیکن جب سیرت زیر بحث ہو، تو بالخصوص نصب العین یا قیمتوں سے زیادہ اہم اور کوئی نفسیاتی امور واقعیہ نہیں، جو کردار کو معین کرتے ہیں۔ اگرچہ اعلیٰ ترین کا حصول مشکل ترین ہے، تاہم مشکلات عوارض حالات میں نہیں، بلکہ ذات میں رونما ہوتی ہیں لیکن اسی وجہ سے مذہبی نادر طبع لوگ شخصیت کے مطالعہ میں ہمارے لئے سب سے زیادہ سبق آموز ہوتے ہیں۔

ہمیں امید ہے کہ ہم نے اپنے مقالہ کی حدود کے اندر اندر، اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ شخصیت کی ترقی تشکیل سیرت میں مرکزی واقعہ ہے۔ اسی واقعہ

کی بدولت سیرتیات عالم نفسیات کے ہم پلہ ہو جاتی ہے۔ یعنی فرد کی سیرت اس کے عالم صغری میں عکس انداز ہوتی ہے۔ یہ گویا "ایک معروضی تفرق ہے" جو موضوعاً معین راستوں میں یعنی فرد کی افتادی تعین، نہ کہ بے رنگ اور غیر شخصی تفکر و تامل کے مطابق ترقی کرتا ہے۔ اس بحث کے ضمن میں ہم نے بعض ان مسائل کی طرف بھی اشارہ کیا ہے، جو مکمل سیرتیات کے لئے ضروری ہیں لیکن ان پر تفصیلی بحث سے ہم اپنے اصلی موضوع سے بہت دور جا پڑتے ہیں۔ یہاں صرف ایک نکتہ پر زور دینا ضروری ہے یعنی یہ کہ ان تمام مسائل کو ایک "کل" کی روشنی میں دیکھنا چاہئے جس پر ان کے معنی اور ان کی قیمت موقوف ہوتی ہے۔ ہماری مراد اس تکوینی ترکیب سے ہے، جو شخصیت کو منکشف، اور بالضرورت مکمل کسی نے کیا خوب کہا ہے :-

اس قوت سے جس سے تمام ہستیاں جکڑی ہوئی ہیں،
صرف وہی شخص آزاد ہو سکتا ہے، جو اپنے اوپر تصرف حاصل
کر لے۔

تمت

صحت نامہ نفسیاتی اصول

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۱۶	حاشیہ سطر ۲	ہم کو بھولنا	ہم کو یہ نہ بھولنا	۳۲۷	۱۴	زائد سے ساڑھے تین	زائد ساڑھے تین
۲۰	۱۰	انکار کیا	انکار نہ کیا	۳۲۹	۱۸	یہ تیقن	بہ تیقن
۵۰	۱۹	اس کا لک	اس کا مالک	۳۴۹	۳	جسی شعور	جسمی شعور
۷۲	۲۳	سیند "	سیند (۱)	۳۵۳	۱۳	بو کے لئے زیادہ	بو کے سے زیادہ
۱۱۰	۱۲۱ و ۲۲	مجموعہ نہ ہوتا	مجموعہ ہوتا	۳۵۵	۱۰	ماثر	تاثر
۱۲۷	۱۳	واضح ہے۔	واضح ہو۔	۳۶۰	۱۱	ہمارے ساتھ	ہمارے سامنے
۱۴۴	۱۸	شاید	شاہد	۳۷۴	۷	کرتے ہیں کر	کرتے ہیں۔ ہم کہہ سکتے ہیں، کہ
۱۴۸	آخری	اورادی	اوراولی				
۱۶۳	۱۱	ہیں، بقول سمجھواتے ہیں	جو بقول المہوتنز	۳۸۴	۱۱	کارآمد متلازم	کارآمد متلازم
۱۸۱	۶	لاہری	لابری	۳۹۴	۲۴	بھرنے	چھونے
۲۱۱	۱۸	"فاضا"	"فاصلہ"	۴۳۷	۱	انموذحات	انموذجات
۲۱۷	۲۰	نصف کمرہ	نصف کرہ	۴۳۹	۲	نبی کونے کا	بنی کرنے کا
۲۴۸	۲۰	"ملازم وتصورات"	"تلازم تصورات"	۴۴۱	۱۹ اور ۲۰	معقولات	مقولات
۲۵۱	۳	یا "مانوس	یہ مانوس	۴۴۸	۱۲	معقولات	مقولات
۲۵۳	۱۳	کم مناصب	کم مناسب	۴۶۵	۱۶	من حیث بھی	من حیث ہی
۲۸۰	۱۲	دست درازی	دست ورزی	۵۱۳ ۵۱۴	۱۹	شبہہ نہیں ہیں مسترد	شبہہ نہیں کہ ایسا سنیزر
۲۹۸	آخری	پیریلراف	پریگراف	۵۱۶	۲	اس سے وجود	اس کے وجود
۳۰۱	۹	ازاز	اندازہ	۵۲۰	۱۵	شیاء'	اشیائے

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۵۲۳	۵	ہمارے وہ	ہمارے لئے	۵۶۵	۵	قبالی	قبائلی
۵۶۰	۸	بحربہ	تجربہ	۵۷۴	۴	ضرورت نہ تھی	ضرورت تھی
۵۶۲	۳	رہ یا	رہ گیا	۵۷۶	۲۱	نفسیات "پہونچاتی	نفسیات بہم پہنچاتی